شخصيات قلقة في الإسلام

الإمام والحكيم ، حجة الحق ، الفيلسوف ، العالم

عمر الخيام

والرباعيات



دراسة مستوعبة لكل ترجمات الرباعيات بالعربية وبغيرها ، وأربع
ل فلسفية تُنشر له لأول مرة ، وفيها خلاصة مذهبه في الوجود ، مع
ين لاسمه وكنيته وكل ما وُجّه له من نقدٍ بالعربية وبغيرها من اللغات

تأليف : دكتور / عبد المنعم الحفني

دار الرشاد

عمر الخيام

والرباعيات

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ ١٩٩٢م

دار الرشاد

طبع . نشر . توزيع

شخصيات قلقة فى الإسلام

الإمام والحكيم، حُجّة الحق، الفيلسوف، العالم

عُمر الخيّام والرباعيات

دراسة مستوعبة لكل ترجمات الرباعيات بالعربية وغيرها، وأربع رسائل فلسفية تنشر له لأول مرة، وفيها خلاصة مذهبه في الوجود، مع تمحيص لاسمه وكُنيته وكل ما وجه له من نقد بالعربية وبغيرها من اللغات...

تأليف
الدكتور عبد المنعم الحفنى

ربِّ رُحماك ما كسبتُ ثوابا
لا ولا كنتُ مستحقاً عقابا
إنما قلتُ ما رأيتُ صوابا
ووجودى علىَّ كان مصابا
وكفانى التوحيدُ ذُخراً فإنى
لم أعددْ فى دينى الأربابا

عمر الخيام

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسّر

الكتابة عن عمر الخيام شاعر الرباعيات تصدق عليها مقالة أبى العلاء المعرّى:

إن أقصى ما نستطيع هو أن نظن ونَحْدس، والبوْح باليقين لا يستوجب رفع الصوت، وإنما أن نطيل الهمس، ولا يمكن للشاعر أن يهتدى إلى أغراضه فى شعره إلاّ شاعر مثلُه، وليس من الإنصاف أن نقيّد الألفاظ على أهل الحكمة، فكلامهم يغلب عليه المجاز،...

*****

كانت معرفتي بالخيّام الشاعر من خلال فيلسوف ألمانيا وشاعرها الحكيم جوته، وأحببت شعراء الفرس من وصفه لبلادهم بأنها موئل الحكمة وملاذ الحكماء، وأنها أرض الطُهر والصفاء التى يتعايش فيها الحب والغناء، والشراب والسلام.

ويقول جوته... إن الشعراء مثل حافظ والسعدى والعطار والخيام شعرهم يوقظ النجوم، ويُتغنى به عند الينابيع وعلى مشارف الحانات، ويغوى بالعشق حتى الملائكة! والشعراء محل غيْرة وحسد من غير الشعراء، لأن كلماتهم وقوافيهم مكانها الجنة والخلود!

*****

وعكفتُ على دراسة الخيام لأنه شاعر وفيلسوف، وطرازه فى الشعر والفلسفة طراز فريد، فشعره هو حياته، وحياته فيها الجزع واليأس والهموم والقلق.وفلسفته هى أفكاره التى يعيش بها ولها، وتزدحم فى رأسه فيسأل ويتحرى ويناقش ويحاور ويصاول ويجول، يريد أن يعرف عن الوجود والحقيقة، والخلْق والموت، والمعاد والقضاء والقدر. وينطلق لسانه فى عاطفة وحماس، وأروع الحديث ما كان عن عاطفة، وما كان صاحبه مشتعلاً بالحماس. ويضبط نفسه متلبساً بالتجديف على الله، وبالاجتراء على الحضرة الإلهية فيندم ويستغفر، ويعتذر كلما ضاق صدره بما لا يقال، ويتمنى لو يكون كالناس العاديين، وأن تسير مركب حياته فلا تضطرب فى بحار نفسه.

*****

والخيام يقول الشعر فكأنما يزجيه لنفسه، وكأنما يحاول به أن يطامن من مخاوفه، ويهدىء به من جيشان روحه، وكأنه يتعهد به نفسه بالتربية، ويعلمها الأخلاق، ويعوّدها الحكمة.

والخيام الفيلسوف لا يريد أن يفكر فقط ، لأنه لو فكر فقط فلن يوجد، وإنما يريد أن

يوجد، وأن يتطابق فكره مع وجوده، ويريد أن ينظر إلى داخل ذاته، ومن خلالها، وأن يسمع لها، ويلابس إيقاعها الباطن.

*****

ويهجر الخيام أصحابه وأهله ويعتزلهم نفسيا، فهو معهم بجسمه وليس بذاته، لأنه يريد أن يكون مع نفسه ، وأن يحافظ على ثباته وسط تغير الحياة، وينشد لوجوده أن يكون صحيحا، وأن ينأى به عن الزيف، ويريد أن تكون أخلاقه من ذاته ، وأن تكون حقيقته هى قاعدته السلوكية، وشعاره فيما يبدو: أنّ ما ينتجه الإنسان هو لنفسه، ولا وجود للحقيقة خارج ما ينتجه، وتطالبنا الحقيقة أن نعيشها، وأن تكون الحقيقة والحياة شيئا واحداً ، هو ما نوافق على الالتزام به والمخاطرة فى سبيله، وأعلى مخاطرة يمكن أن نقوم بها هى أن نختار فى حرية أن نكون مؤمنين، لأن اختيارنا للإيمان يتطلب منا أن نكون على أعلى درجة من الذاتية، وأن نرضى بعدم اليقين الموضوعى، لأن الإيمان ليس بالعقل، والإيمان لا معقول.

وفعل الاختيار الذى يراه الخيام يتمثل فيه الحرية والجبر معا، فنحن مضطرون أن نختار ولا يمكننا غير ذلك، ولأننا نختار فلا بد أننا أحرار فى اختيارنا . وقد نختار أن نفعل أى شئ؛ والإيمان فعل. وقد نختار الموت. المهم أن نستشعر الحرية، وأن نمارس فعل الاختيار، حتى لو اخترنا الضرورى والمتاح الوحيد.

*****

والخيام يرى فى الوجود أنه إشارات وعلامات لنا على الطريق، لنهتدى بها ونكتشف عن طريقها ذواتنا، فنشعر بالمتعالى داخلنا خلال معاناتنا للوجود، ونشعر بالله من حولنا وداخلنا، بافتقادنا إليه!

وكأنى بالخيام شاعر وفيلسوف وجودى! وسِفْره الأعظم هو رباعياته، ويالها من رباعيات! ولكن أيها نصدق؟ وأيها نكذّب؟ وأيها للخيام وأيها ليست له؟

وكأنى بالخيام فيها أول فيلسوف وجودى فى الإسلام

الكلمات عنده حافلة بالمعانى.. والعبارات تضج بالعواطف... وأحوال الوجود الإنسانى هى ما يهمه... والله عنده ليس تصوراً، ولا شيئاً، وإنما هو الأنت المخاطَب فى مواجهة الأنا المخاطِب. والصلة بينه وبين الله تعالى هى صلة ذات بذات وليست بينهما هوة... لأنه بالحب قد أمكن رتق الهوة!!

*****

ذلك ما استخلصته من قراءاتي خلال الرباعيات، وأحسب أن رؤيتي للخيام جديدة ...وبقدر ما كان إعزازي لجوته ، بقدر ما أحببته أكثر بسبب تفسيره **للخمر** التي جاء ذكرها في الرباعيات بكثرة، بأنها من الممكن أن تكون هي هذه الخمرالحقيقية التي نعصرها من العنب، ونشربها من القناني وفي الكؤوس، ومن الممكن أيضا تأويلها بأنها **المعرفة اللّدُنّيّة**، يتلقاها العارف بالله عن ربه وَهْبياً، وهي **المحبة** يُسقاها فيكون بها حال السكْر من أحوال الوجد الصوفي. ودعوى جوته: أن الحياة ترتكز على القطبين فلا نستغني عن أيهما... كالعين ترى بظاهرها الأشياء المحسوسة، وتشاهد المستور المخفي بباطن الوجدان، فتلحظ الواحد في الكثرة... كالنبات يتكثر نباتات عن أصل النبات الواحد... وهكذا إيماننا بالله ، لأنه الواحد من وراء الكثرة. والله نراه واحداً بباطن الوجدان، ولا نملك إلا التسليم بوجوده. وفي تسليمنا بوجوده تعالى نزوعنا القوي الغالب أن يستغرقنا المطلق. والاستغراق هو الإيمان والمحبة والتسليم والتوكل!

*****

وكم أحببت الخيام وأنا أقرأ له بين السطور واستشعر خطابه لي كقارئ. وإنّ من المؤلفين لفئة هم الصفوة يتخاطبون مع قرّائهم بالشيفرة. والشعراء هم خير هذه الصفوة، وهم لا يتكلمون إلا رمزاً. والخيّام من قمم الصفوة، لأنه شاعر وفيلسوف، وحديثه فيه الظاهر والباطن، والمعقول والوجداني، والحسّي والمعنوي، ولهذا **اعتبروا شعره من عيون التراث الإنساني**.

والخيام بشعره الفلسفي رائد وصانع قيمة. وكان فيه متمرداً على كل من سبقوه ، وكل ما سبقه... **وشعره في التمرد أدخله عداد فلاسفة وأدباء التمرد**.

وربما كنت سابقاً إذ أصف تمرده بأنه «**التمرد الجميل**»، فلم يكن في تمرده عنيفاً، واختار له الشعر كوسيلة تعبير، وهو أرق وسائل التعبير وأحناها. والدراما التي خصّ بها نفسه، بفلسفته في التمرد، تكشف عن شخصية أسطورية، يختلط فيها الخيال الأسطوري بالواقع المرير.

*****

وأحسب أني أعضد جوته في خطابه لحافظ، وأنقل عنه إلى الخيام بلسانه:

ياعمر ! أيها الأقدس ! لسانك قد يكون صوفياً، وقد يكون غير ذلك، فالأمر سيّان ، لأنهم في الحالين لن يفهموك حق الفهم، ولن تعدم أن تجد منهم من يذهب في تفسير رباعياتك

مذاهب الحمقى، وبعضهم سيفكر فيك تفكيراً دنساً، وسيقدمون باسمك الخمر النجسة! والحقيقة أنك من كل ذلك براء، فأنت الفيلسوف المتألّه، زهدت في الدنيا ولم تتصوف، وكنت الحكيم، والحكمة زيّنت حياتك، فلم تعزف عن الحياة، ولم تنكرها، وأقبلت عليها فلم تملكك!

*****

وصدقت نبوءة جوته، فما أكثر ما يمتهن الحمقى اسم الخيام ويطلقونه على الحانات والخمّارات ودور اللهو والفنادق وأصناف المخدرات والخمور!

وما أكثر ما حرّفوا في فلسفة الخيام وأساءوا فهمه، كما حرّفوا في ترجمة الرباعيات، وأساءوا قراءتها عن عمد!

*****

ولن نحب الخيام ونكون عُمَرِيِّين أو خيَّامِيِّين إلاّ إذا فهمناه بوضوح. والفهم معرفة، والمعرفة الحقة تولّد الحب!

ومرة أخرى أقول مع جوته : إن سوق الأدب حافل ويُغرى بالشراء... والمعارف في تزايد على الدوام... وما أكثر ما كُتِب وقيل عن الخيام ـ فماذا نأخذ مما قيل وكُتب ؟ وماذا نترك؟

لابد من التأني إذن ـ شرط أن نستهدى الحب، وبدون الحب لا يمكن أن نُقبل على الشراء... فإنْ كنت أيها القارئ راغباً حقاً في المعرفة، وتريد لها أن تعمق وتربو، فلتحاول أن تسلك سلوك أهل المعرفة، وأن تجرّب أن تختار... متوكلاً على الله، وكلُّك ثقة فيه سبحانه... لأنك وأنت تختار تمارس عملاً من أعمال الحب. والذى يحب فهو الناعم برضا الله سبحانه!

وكان جوته محقاً إذ يقارن بين حافظ الشيرازى وعمر الخيام... فكلاهما شاعر نابه، وكانت بهما مشابهات، وتأثر حافظ بالخيام ... وكلاهما صاحب حرفة فيما يبدو، فالخيام أو أسرته ـ ربّما ـ كانت تبيع الخيام أو تصنعها وحافظ كان خبّازاً... وكلاهما امتهن التدريس وكان من الحُفّاظ، ويروى التاريخ أن الخيام كان يكفيه أن يقرأ النص عدة مرات ليحفظه عن ظهر قلب، وكذلك كان حافظاً، وأطلقوا عليه اسم حافظ لأنه من الحُفّاظ على الحقيقة... وكلاهما كتب في الإلهيات من فروع الحكمة، وكان عاشقاً للحياة، فقالوا عن حافظ إنه لسان الغيب وترجمان الأسرار. ووصفوا الخيام فقالوا حُجة الحق ودستور الدين وحكيم الزمان.وخلط حافظ والخيام الغزل المادى بالغزل الروحي، فلا تدرى أيهما المقصود. وكتبا في الخمر والحانات، وعن النُّدمان والساقي والدنان والكؤوس، فما تدرى... أكانا يقصدان الخمر

على الحقيقة، أم أنها الخمر التى لاغوْل فيها، ولا نَزْف ولاصُداع، والتى عناها الصوفية فى أشعارهم؟

ولو قرأت بين سطور حافظ فستجد أصداءً من الخيام . وانظر إلى حافظ يقول ما معناه: إنّ الوعّاظ يكثرون فى المساجد وعلى المنابر، وإذا اختلوا بأنفسهم فعلوا ما لايرضى الله! ومشكلتى التى أريدك أن تسأل فيها الفقيه الواعظ: لماذا يكون الآمرون هم أقل الناس توبة؟! وكأنهم لا يعتقدون فى بعث ولا حساب، ولهذا يدجّلون على الناس، ويفسدون فى الأرض... فيارب! لتَرَ رأيك فيهم هؤلاء المنحرفين، الذين يهوون غلمان الأتراك! وأماً أنت أيها السائل على باب الخانقاه، فانهض بسرعة، وتوجّة إلى دير المجوس، فإنهم هناك يقدمون شراباً يقوون به القلوب! وأما حُسن الحبيب ـ هذا الحُسن اللامتناهى ـ فمهما قَتَل من العشّاق، فإن آخرين سيأتون من الغيب ويحلّون محلهم! ويا أيها الملك: سبّح على حانة العشق، لأنهم فيها يُخمّرون طينة آدم! وفى الصباح سيُسمع صياح الديك يتردد من حول العرش. وعندئذ سيقول العقل: لعلّهم الملائكة يترنمون بشعر حافظ !

وهذا المثال السابق من شعر حافظ لدى الخيام مثله أو قريب منه، يقول :

الوعّاظ يعظون . ونحن، طلاّب الحانات، أصلح منهم، لأننا نشرب دم العنب، وهم يشربون دم الناس! والذين يأمرون بالصلاح منافقون. وخمر المجوس تُنيل المُنى، وهى روح الروح. والديك يصيح فى الصباح، وأنت مع الخيام تردد شعره، والفلك يدور، وحسّان الأمس سيولين، وسيحل محلهن حسان وعشاق، ولانهاية للدائرة، والعُمر أضعناه فى المدارس!

وبرغم هذه المشابهة بين حافظ والخيام، فالفرق بينهما لايزال بعيداً، وهو فرقٌ فى الزمان، فالخيام من القرن الرابع الهجرى، وحافظ من القرن الثامن. وفرقٌ فى التفكير والتحضُّر، فحافظ يلتقى فيه التصوّف الرمزى الصريح كما يتمثّل عند العطّار والجلال الرومى، بالسبك الرفيع والصناعة المتقدمة كما يتمثلان عند السعدى. وحافظ استطاع ـ بتعبير **الدكتور عبد الرحمن بدوى** ـ أن يجمع بين هذين القطبين فى تجربة روحية تشبه إلى حدٍ ما تجربة الخيام، وإن كانت أكثر عمقاً، وأقلّ حسّية.

وأختلف مع **الدكتور بدوى**، ولا أرى أن تجربة الخيام كانت أقل عمقا وأكثر حسّية، لأن حافظ من السهل تأويله، وليس الأمر كذلك مع الخيام. لأن الخيام بكل المعايير فيلسوف، وشعره لذلك فيه الظاهر الحسّى، وفيه بالتأكيد الباطن الذى يحتاج إلى غوّاص، بوسعه أن يسبر أغواره، ويستخرج لؤلؤه المكنون.

والخيام فيلسوف ـ ولا أقل عن فيلسوف، له اتجاهاته ورؤياه، ليتفهمه ويحس بنبضه ويستوعب أفكاره، ويوضح الغامض منه.

ويشير الدكتور بدوى إلى أن الناس لم يختلفوا كثيراً فى دلالة شعر الخيام، وأن ما يُثار فى هذا الصدد من أقوال، تحاول أن تأخذ جانب التفسير الصوفى عند الخيام، فمرجِعه غالباً إلى نزوات عابرة عند باحثين متحذلقين، يبتغون الابتداع والتجديد الزائف، أو أن مرجع هذه النزعة عاطفة دينية عمياء متحمسة للخيام، تريد الدفاع عنه بأية وسيلة!

ويقول الدكتور إن شعر حافظ، على العكس، صادر عن نفس لم تعذّبها الحيرة إلاّ قليلا، ولم تحفل بالتالى كثيرا بتبرئة نفسها. ولهذا جاء شعر حافظ صريحاً، سواء فى تصوّفه، أو في شهوانيته الحسيّة. وكانت طبيعته مزيجاً من الناحيتين الصوفية والحسية، وهو فى الناحيتين عميق، وعمقه فيهما هو الذى يجعل أمر تفسيره شاقاً مشكلاً، بعكس الخيام الذى كانت الناحية الصوفية عنده ـ إنْ كانت قد وُجدت حقا ـ فقيرة أو كالمعدومة، بينما طغت الناحية الأخرى (الفنية) فى أناقة ودقة لاحدّ لهما، وارتفعت بالناحية الشهوانية الحسّية عنده إلى مرتبة ممتازة.

ويقارن الدكتور بين حسّية بودلير وحسية الخيام . وعنده أن الخيام أعمق، وعمقه بمعنى النفاذ إلى الأسفل، وليس الارتفاع إلى الأعلى ـ أى الارتفاع روحياً وصوفياً . فإذا جاز أن نعتبر بودلير يمثل نوعاً من التصوّف ـ وهو التصوّف إلى أسفل ـ فإنّ حافظاً يمثل التصوّف إلى الأعلى، بينما الخيّام يحتل المركز المتوسط بينهما ، وكل ذلك من داخل التصوّف الحسّى إن صحّ هذا الجمع بين المتناقضات. وهذا العلو يُقرّب كثيرا من درجة المزج بين الحسيّة الروحانية فى شعر حافظ ـ فهو في الذروة العليا من الحسّية، التى تكون أيضا الدرجة الدنيا للروحانية، أو هو فى القمة التى تلتقى عندها أرقى حسّية مع أعمق روحانية، فى وحدة مليئة بالتوتر والتناقض الخصب.

والرأى عندى أن تفسير الخيام أو حافظ يتوقف أولاً وأخيراً على الذات المفسّرة، وعلى قدرتها على استقراء شيفرة الرسالة بين ذات الشاعر وذات القارئ.

وجوته أعجبه في حافظ إقباله على السرور، على كل ما تتيحه اللحظة الحاضرة، واللحظة التى مضت واستدمجت في اللحظة الحاضرة، ويصف حافظاً بأنه **«حكيم سعيد»**.

ولعلى لا أميل إلى وصف الخيام بالسعادة، وإن كنت أوّمن على وصفه بالحكمة وأزيد على ذلك فأقول إن الخيام **«حكيم وجودى»**.

وكان حافظ بُلبلاً غرّيداً، إنشقّ صدره وتعرّى قلبه وتعلّق بصره بالسماء، يصدح بأعذب الترانيم. وكان الخيام أرغولاً حزيناً، وإنشاده فيه شجن، ولغته مشحونة شحناً عالياً بالفلسفة، تفصح عن عمق أصيل، وتكشف عن نفس متطلعة للتعالي. وحديثه في الرباعيات يظهر فيه قادرا على التفلسف، وعلى إدارة الحوار، وسوق الحُجج. وهو صوفي، ولكن صوفيته هي صوفية الوجوديين القائلين بالعبث واللامعقول، ومن ثم كان زهده فريدا، وخوفه من الله فيه الحُب والرهبة، والعشق والإجلال، والرجاء واليأس، والأمل والقنوط.

والمشكلة في الخيام أنه يكتب الفلسفة شعراً ، ويسبكها بصياغة فنية، ويريدها أقوالاً سيّارة تجرى مجرى الأمثال.

وعلى عكس ما يقول أستاذنا الدكتور بدوى ـ أطال الله في عمره ـ فإن رباعيات الخيام فيها الرمزية، بل فيها من الرمزية الكثير الكثير، وإلاّ فكيف نُسمى الفصل منها المُعَنْون «كوز نامه» أو «كتاب الكوز»؟ والكوز المقصود هو دِنّ أو كأس الخمر. وهذه الرمزية هي التى تحيّر النقاد، وهي التي تضاربت بشأنها الأقوال في الخيام، فقال بعضهم. الخيام حُجة الحق والتالى على ابن سينا ولايمكن أن يسفّ ويتبذل! وقال البعض: الخيام أبيقورى وإباحى وتناسخى وزنديق!

ومثل ذلك حدث مع كثيرين. وأذكر أن الخوارج رفضوا اعتبار سورة يوسف من القرآن، لأنهم حملوا ألفاظ «راودته وهَيْتَ لك وهمّت به» من ألفاظها، على ظواهرها، وأساءوا فهم مشهد الغواية. وكذلك اشتد الجدل في حافظ في القرن العاشر، ورُفع أمره إلي أعلى سلطة دينية، وطلبوا استصدار فتوى بتحريم شعره. ويذكر **حاجي خليفة** صاحب الكتاب المرجع **كشف الظنون** أن المفتي نبّه إلى التناقض في المعاني في شعر حافظ، وإلى أن ذلك يستلزم تبايناً في التفسير. وذكر أن شعره فيه الطيب المقبول، والكثير القابل للطعن، وعلي القارئ أن يميز هذا من ذاك.

والفتوى فيها صدق، وتفسير حفاظ أو الخيام يتوقف على ذات القارئ. وكل أثر أدبي عظيم لابد أن يتضمن الظاهر والباطن ـ وإلاّ فماذا في دون كيشوت والكوميديا المقدسة ورسالة الغفران ومزامير داود ونشيد الإنشاد لو أننا قرأناهم من الظاهر ولم نعتبر الرمز فيهم، ولم نلجأ إلى التأويل؟

وهذه الازدواجية هي التى تنبه لها المفتى، ونبه إليها، وهي التى بلبلت المفسرين، وحيرت

المترجمين. وهى أيضا التى أغرت المنتحلين على التزييف على الخيام، والادعاء عليه بما لم يكن فيه، وبما لم يقله، فأضافوا إلى رباعياته التى ربما لم تزد على العشرين، أو لم تتجاوز – على أكثر تقدير – الستين رباعية – أضافوا المزيد والمزيد، حتى بلغت الثلاثمائة أو أزيد قليلا، ثم تنامت الإضافة فجاوزت الخمسمائة، ثم زادت إلى الثمانمائة – ثم الألف ثم الألفين – حتى قال بعضهم إن الرباعيات الآن نحوٌ من الخمسة آلاف أو أكثر!!

والكثيرون الذين يحكمون على الخيام، ويقضون فيه برأى، لا يذكرون شيئا عن الرباعيات المنحولة، وإنْ ذكروا ذلك وأكدوا عليه راحوا يتعاملون مع كل الرباعيات صحيحة ومنحولة – على حد سواء، ونقدوها جميعا على استواء، وترجمها المترجمون فلم يميزوا المنحول من الصحيح، وخلطوا الحابل بالنابل، واكتفوا بقراءة الخيام في الرباعيات، ولم يرجعوا إلى كتاباته النثرية التى يشرح فيها فلسفته، وأشعاره العربية التى لم يُختلَف على نسبتها إليه، ولو فعلوا لكان ذلك لهم معيارا يقيسون إليه الرباعيات، فيقضون فى الزائد منها المنحول، والصحيح الأصيل، فما لاينسجم مع شخصية الخيام التى حددها المؤرخون ووصفها الواصفون، وما لا يتفق مع فلسفته ومذهبه اللذين أفاض فى شرحهما الخيام وزاد، لابد أن يكون زائفا، ولاينبغى أن يُعتدّ به، ويتوجب تنحيته وتنقية الرباعيات منه.

وهذا الكتاب آليت على نفسى أن أحاول قدر استطاعتى أن أواصل فيه مابدأه البعض، فأجلو الحقيقة، وأردّ الحق لأصحابه، ولسوف نناقش فيه لغة الشعر والتصوف وفلسفة الخيام، وسنحاول أن نحلل ماقيل ومايقال عن الخيام، ونستخلص صورة عامة لهذا الشاعر العظيم والفيلسوف المجيد. وسيكون علينا أن ننبه باستمرار إلى مابدأنا به الكتاب نقلا عن أبى العلاء المعرى. إن أقصى مانستطيع مع الخيام هو أن نظن ونحدس.

عبدالمنعم الحفنى

*****

الفصل الأول

عمر الخيام: الإسم، والكُنية، والزواج، والأولاد والقابه الجلالية والعلمية

*****

(١)

الإسم

الإجماع على أن اسم الخيام هو عمر بن إبراهيم، ولم يثبت له اسم ثلاثى، ولم تتوفر البحوث في أصله ونسبه وانتماءاته العرقية والطبقية. واقتصار الاسم علي عمر بن إبراهيم يؤكد أن الخيام لم يكن يهتم بأن ينسب نفسه ويسلسل لشجرة عائلته. والغالب أنه من أصول عربية سُنيّة، فاسم عمر لايذكره الشيعة الإيرانية، وهم أغلب الشعب، إلا بالسوء والسبّ . ولو كانت أصوله إيرانية لكان الأوْلَى أن يؤكد ذلك بإلحاق اسمه بأى اسم أو صفة إيرانية، أو حتى بأن ينسب نفسه إلى البلد الذى تنتمى إليه أصوله، كما يفعل كل شعراء الفرس تقريبا، كالبادغيسى والسغدى والسجزى والكنجوى والفرخى والخاقانى وغيرهم. وحتى لو كان الخيام سنياً مع كونه إيرانيا، لما أطلق أبوه عليه اسم عمر ليستعدى عليه الناس الذين يُنَشّأون على كراهية هذا الاسم. والغالب إذن أن عمر كان عربى النسب، ومن العرب الذين يهاجرون إلى إيران أو هاجروا إليها مع الفتح العربى، وانصهروا مع السكان الأصليين، وتزوجوا منهم واحتفظوا لأنفسهم ولأبنائهم بأسمائهم العربية ليميزوهم بها، وليفاخروا بأصولهم. وكان هؤلاء جميعا من السُّنّة ولم يتشيعوا بالهجرة، وما يزال السُّنّة فى إيران حتى اليوم هذه أصولهم . ويقوّى احتمال عروبة الخيام أنه كان يتقن العربية، وينظم الشعر بها ويؤلف المصنفات، ويندر ذلك بين شعراء الفرس الخالصة فارسيتهم.

*****

(٢)

الكنية «ابو الفتح»

وكان الخيام يُكنّى «أبا الفتح غيّاث الدين»، وكأن الخيام كان له ابن اسمه «فتح»، وكأنه تأهّل وعرف الزوجة والولد وكانت له أسرة، ويؤيد هذا الاحتمال ما أورده البيهقى فى تاريخه

للخيام فى كتابة «**حكماء الإسلام**» ، أن ختنه الإمام محمد البغدادى حكى له...».

والختن كل من كان مِن قبَل الزوجة كالأب والأخ، وهو أيضا زوج الإبنة. وكأن من يقول بزواج الخيام يفسر.. «الختن» بأنه إما حمو الخيام، أو أخو زوجته، أو زوج ابنته. إلاّ أننا نذهب مذهباً آخر، وهو فيما أعتقد الأصح، فقد يكون الخيام نفسه هو أخو زوجة البغدادى. ويؤكد القول بأن الخيام لم يتزوج الرباعية التى ترد عنه ضد الزواج:

ما خلق الله راحةً وَهـنَا
إلاّ لمن عاش مُفْرَداً عَـزَبَا
مَنْ ترك الانفرادَ واقترنا
فقد جنَى بعد راحةٍ تعَـبا

وقد يقول قائل إن المرء يمكن أن يكون متزوجاً وله مع ذلك رأى فى الزواج يدعو إلى ضده. إلاّ أن فلسفة الخيام فى الزهد، ونفوره من كافة الارتباطات التى تقيد حرية حركته وتفرض عليه التزامات لها تأثير سلبى على حياته وتفكيره وشعوره بذاته، تحول بيننا وبين قبول هذا الافتراض أيضا.

ثم إن «الفتح» ليس اسما على الحقيقة يجرى مجرى الأسماء التى يمكن أن نطلقها على الصبية، والعكس صحيح أن اسم «أبو الفتح» قد يكون بكامله مما يُطلَق على أحد الناس، وعندنا فى مصر مثلا عائلة « أبو الفتح»، وهذا هو لقبها.

والفتح فى اللغة بمعنى الرزق، وكأن معنى «أبو الفتح» أنه المرزوق. وقد يكون الفتح بمعنى الفيوض الربانية والبركات والإلهامات، والفتاّح من أسماء الله تعالى، فهو سبحانه الفتاح العليم، وكأن المعنى أن الخيام صاحب فتوحات، أى إشراقات. ومن ثم فالأولى أن نسلّم فى تفسير هذه الكُنْية بأنها تفيد صفة من الصفات التى يحب تلاميذ المفكر وأصحابه أن يضفوها عليه، وأن يلقبوه بها، كنوع من التبجيل والتكريم.

والقول بزواج الخيام لا يتوافق البتة مع نظرته الشاملة للوجود الإنسانى حيث يقول:

واضطراراً قد جئت هذى الديارا
وسأضطر للرحيل اضـطرارا

ويقول:

دارُنا صاح خيمةٌ فى قفارِ
ذات بابين من دجى ونهارِ
ومقيلٌ لكل غادٍ وسارِ

ورغم هذه النظرة المتزهدة والمتشائمة فإنه قد ذكر المحبة كثيراً فى رباعياته، وهو صاحب هذا الشعار «**الحب هو معنى الحياة**». وقد يبدو أن مما يُدرك من ذلك أن المرأة عنده لا يُستغنى عنها، كزوجة أو كخليلة، غير أن معنى المحبة فى السياق العالم لفلسفة الخيام يمكن أن يكون أكبر من ذلك ، وهو يجعله الأول فى مراتب المعانى:

أول دفتر المعانى الهوى
وإنه بيت القصيد الشباب
يا جاهلاً معنى الهوى إنما
معنى الحياة الحب والانجذاب

والذى يعانى الحب هو الإنسان، والخيام قد خصَّ نفسه بالحب، وهو ملء قلبه ومعجون فى طينته، وكأنه رسالته فى الحياة، فإذا قال:

دع كل قلب لم يمازجه الهوى
أهوَاه ديرٌ أم هوَاه مسجد
وبدفتر العشاق مَنْ خُطَّ اسمهُ
لم يعنه خُلد ونارٌ توقد

فربما كان يعنى نفس ما قصدت إليه رابعة العدوية وهي تقول : ما عبدتُك رغبةً فى جنتك. ـ وتقول : إذا كنتُ أعبدك خوف النار فأحرقنى بنارها ، أو طمعاً في الجنة فحرّمها عليّ. ـ وتقول عن حبها إنه الحب له لأنه سبحانه أهل لذلك. ـ وتقول: إذا لم تكن هناك جنة ولانار أفما كان الله تعالى يستحق أن يُعبد؟

يقول الخيام:

يالهذا القلب البئيس المُعنّى

لم يفق من هوى الحبيب اللناسى

مـذ أداروا سـلافة الحـب قِـدْماً

مـلأوا من دم الحُشـاشة كـاسى

والسُلافة هي أفضل الخمر تسيل وتتحلب قبل العصر، والرباعية من الواضح أنها لا تعنى الخمر على الحقيقة، لأن المحبة التى تحكى عنها هي محبة قديمة، والشئ من جنسه، والله هو القديم، وهو المحبة سبحانه، ومحبة الصوفية أصلها الانجذاب الذى يحكى عنه الخيام فى قوله «معنى الحياة الحب والانجذاب» ، وانجذاب المحب إلى المحبوب لا يكون إلا للجمال الذى هو عليه، والجمال الحقيقى صفة أزلية لله تعالى، وكل جمال فى الكون هو مظهر من مظاهر جمال الله. ليس إلا الله يحبه الخيام قِدْماً وقد امتلأ قلبه بحبه، وسكِر بهذا الحب، والسُكْر حال المحب عند مشاهدة جمال المحبوب، والحس فيه يذهل عن المحسوس، وله هيجان يصفه الخيام فيقول يالهذا القلب البئيس المُعَنّى!

وإذن فالحب الذى ينبه إليه الخيام ليس هو الحب الإنسى للأهل والولد، والخيام لا يمكن مع زهده وتجرده إلا أن يكون قد عاش حَصُوراً لم يعرف الزوجة ولا الولد، وليست كنيته «أبو الفتح» إلا من باب التقليد، حيث الاصطلاح فى الإسلام على الزواج وأن يُكنّى الرجل بابنه.

*****

وأما كُنيته غياث الدين فالمعنى الذى تنصرف إليه يتصل بعمل الخيام التعليمى، والغياث هو ما يغتاث به المحتاج من طعام أو غيره، وكأن المقصود أن الخيام هو المعلم الذى يُلجأ إليه فى أمور الدين، والدين دينان، دين عند الله وعند مَنْ عرفه الله، ومَنْ عرف مَنْ عرفه الله، ودين عند الخَلْق وقد اعتبره الله. فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه وهو الإسلام ومعناه الانقياد لله، فالدين هو الانقياد، فمن اتصف بالانقياد لله فذلك هو الذى قام بالدين وأقامه، أى أنشأه كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، والانقياد إذن هو عين فعل العبد، والدين هو من فِعْله. يقول الخيام:

إليك نصحى إذا ما كنتَ مستمعا

لا تلبَسَنّ ثوب تدليس على الجسد

العمر يفنَى وعُقبى المرء دائمة

فلا تبيعن بفانٍ عيشة الأبـد

ويقول:

لئن عُمّرتَ صاحي ألف حولٍ
فسوف تعافُ هذي الدار قهرا
وإن تكُ سائلاً أو ربَّ تاج
فذانِ غداً سيستويان قدْرا

*****

(٣)
حقيقة اسم «الخيام»

وقالوا في تفسير اسمه «الخيام» أو «الخيامي» بالأحرى كما يصرّ المؤرخون من الفُرس، أن الفرق بين الاسمين في الياء الأخيرة وهي ياء النسبة في العربية، فلو كان أبوه فارسيا لنُسِبَ كما يقول الدكتور إحسان حقي في كتابه «الخيام بين الكفر والإيمان» - إلى صنعته باللغة الفارسية، ولكان لقبه «خيمة ساز» مثلا ومعناها خيّام. أمّا أن يسمى «خياماً» فلا مبرر له.

والغالب أن اسم الخيام لقب له أو لأبيه أولعائلته، وربما كان أبوه يمتهن صناعة الخيام أو بيعها. وربما كانت هذه الصناعة في الأسرة حتى أطلقوها عليهم وصارت لهم لقباً. ويرى الدكتور حقي أيضا أن نسبة صناعة الخِيام إلى أبيه أو أسرته أو إلى الخّيام غير صحيحة، لأن الأمر لو كان كذلك لكان الأصح أن تكون النسبة خيمي وليست الخيامي.

ولا أحسب أن الخيام نفسه قد مارس الخيامة، لأنه كما يروي مؤرخوه عن وصية الوزير نظام الملك - كان يدرس من صباه الباكر على الإمام موفق النيسابوري، وظل يدرس إلى وقت متأخر حتى ظهر نبوغه . وكان تضلّعه في علميّ النجوم والحكمة، أي العلم الرياضي، وقضى حياته في الاشتغال بهما كما يقول دولت شاه في «تذكرة الأولياء». فمن أين له الوقت ليشتغل بالخيامة متكسباً؟

وإذن فالخيام لم يكن هذا لقبه إلاّ وراثةً عن أبيه أو أسرته. والغالب أيضا أن يكون الاسم عن الأسرة، لأن أباه لم يكن على الحقيقة صانع خيام ، وإلاّ ما استطاع أن ينفق على تعليم ابنه على الإمام النيسابوري، وأنْ يفرّغه للدراسة لا يزاحمها فيه حرفة أو عمل. وأحسب أن

الأديب محمد السباعي رحمه الله قد خانه التوفيق بنسبة الخيام لصناعة الخيام، ظناً أنه عالجها أيام فقره وخموله قبل أن يفكه الوزير نظام الملك من قيود الحاجة ويمنحه راتباً يغنيه عن أي عمل إلا التوفر للعلم والدراسة. وينقل السباعي عن الخيام ما يؤيد قوله، مترجماً معاني إحدى[1] رباعياته، وفيها بترجمته: أن الخيام الذى خاط خِيام العلم قد وقع فى تنُّور الحزن فأحرقته ناره، وقطع مقراض الشمس أطناب حياته، وباع سمسار الأمل عمره في سوق التلف بلاثمن». والرباعية التى يشير إليها السباعي يترجمها أحمد حامد الصرّاف فيما ترجم من رباعياته عن الفارسية فيقول: وقع خيام الذى كان يخيط خيم الحكمة فى كور الغم واحترق، وقد قطع مقراض الأجل أطناب عمره وباعه دلاّل الأمل رخيصا.

والمحتمل أن الخيام في هذه الرباعية وغيرها لم يكن يشير إلى حرفته أو حرفة أبيه وإنما يستغل اسمه استغلالا أدبيا فنيا للتعبير عن نفسه تعبيرا جميلاً مؤثراً، ودليلنا الرباعية التى ترجمتها: جسدك يا خيام يماثل الخيمة حقا، والروح التى منزلها دار البقاء تشبه السلطان، فإذا ارتحل السلطان ـ ألا تُقَوَّض الخيمة؟ ـ وحول هذا المعنى يقول البستاني في ترجمته:

إيه سِفْر الحياة أن اختتامك
إيه خيَّام قد تداعت خيامُك
وتدانت من حدِّها أيامُك

ويقول أيضا:

إيه خيَّام ! إنما الأجسام
للنفوس المؤمَّرات خيام
ولحينٍ لهنّ فيها مقام
ثم يُخلينها إلى لا مكان

ويذهب الشاعر الإنجليزى فيتزجيرالد مترجم الخيام إلى مذهب آخر في تفسير لقبه الخيّام أو الخيامي، وينكر أن يكون هذا اللقب نسبة لحرفة الخيامة، سواء للخيام أو لأبيه أو لأسرته، زاعماً أنه مجرد لقب شعرى أو «تخلص» بمعنى الاسم القلمي، وتلك كانت عادة شعراء الفرس، وأن الخيام اختاره لنفسه يتوخى به التواضع خلافاً للعطاّر والفردوسي والسعدى وغيرهم ممن اتخذوا لأنفسهم ألقابا رنانة فخيمة، فالعطار نسبة للعطارة أو الصيدلة التى امتهنها، والفردوسي نسبة للفردوس من مراتب الجنة وهى أعلاها، والسعدى من السعد

بمعنى السعادة. ولئن صدق ذلك على الفردوسى والسعدى ، فكيف يصدق على العطار؟ وأى فخر له أن ينسب نفسه للعطارة؟ وماهو التواضع فى أن ينسب الخيام نفسه للخيامة؟

والأغلب إذن كما يقول أحمد الصرّاف أن الخيامي هو اسمه على الحقيقة وليس «تخلصاً» أى اسماً قلمياً. غير أن الصرّاف يذهب مذهباً بعيداً جداً ويروى أنه يوجد بهذا الاسم شاعران وليس شاعراً واحداً، أحدهما لقبه أو اسمه الخيام والآخر هو الخيامي، وذلك هو شاعرنا. وأمّا الخيام فهو فى زَعْم الصراف من يدعى علاء الدين على بن محمد بن أحمد بن خلف الخراساني، وله شعر كثير مشهور وديوان بالفارسية. وينقل الصرّاف هذا الخبر عن معجم يعطيه اسم «معجم الألقاب»، قال إن لدى الدكتور مصطفى جواد نسخة منه أطلعه عليها، وأن الاسم قد ورد هكذا فى المجلد الرابع من المعجم ص١٧٦. ويستنتج أن بعض رباعيات هذا الخيام ربما نسبت لعمر الخيامي خطأ. وهذا الزعم يدحضه الأديب الإيرانى على دشتى فى كتابه «البحث عن الخيام» وينفى أن يكون هناك معجم بهذا الاسم، وأن هذا الشاعر الذى يشير إليه الصرّاف تخلو منه تماماً مراجع الشعر الإيرانية، وأنه لم يرد فى أى كتاب أو معجم أو موسوعة إيرانية اسم الخيام أو الخيامى إلا والمقصود به شاعرنا هذا – عمر الخيام – الحكيم الفلكي!

*****

(٤)

ألقابه الجلالية والعلمية

ولقد أضفى المؤرخون على الخيام عدداً من الألقاب قالوا إن الخيام كان يُنادَى بها فى المجالس، منها أنه الخواجه، والإمام، وحجة الحق، وعلاّمة الزمان، والحكيم، والدستور، والفيلسوف.

ويذكر البيهقى أن الإمام القاضى أبا نصر محمد بن إبراهيم النسوى أثنى عليه وأسماه سيد الحكماء وقال فيه أبياتاً من الشعر أجملها فى هذه الأبيات الأربعة:

إن كنت ترعين ياريح الصبا ذممى * فاقرى السلام على العلاّمة الخيمى
بوسى لديـه الأرض خاضـعة * خضوع من يجتدى جدوى من الحكم
فهو الحكيم الذى تسقى سحائبه * ماء الحياة رفاة الأعظم الرمم
من حكمة الكون والتكليف يأتى بما * تغنى براهينه عن أن يقال لِمَ

والخواجه التى اشتهر بها الخيام تعنى بالفارسية السيد. والإمامة لقب دينى، ولاتضفى إلا على أهل العلم من النابهين الذين يؤتم بهم فى تخصصاتهم ويُسمع لهم ويطاعون. وقد وصفه مؤرخه **البيهقى** بأنه «**الشيخ المطاع**». ويخصه **القفطى** فى كتابه **تاريخ الحكماء** بالإمامة لخراسان دون غيرها، ويستطرد: أمّا فى مجال العلم والمعرفة فهو «**بدون نظير**»، وهو «**علاّمة الزمان**»، ويعنى بذلك أنه أوحد أهل عصره فى الفلك والرياضيات.

وأما «**حُجّة الحق**» فالمقصود أنه حجة الله على خلقه، وذلك هو مفهوم اللقب كما يرد عند أهل إيران حتى الآن. وهو عندهم مصطلح دينى صوفى، ويعنون به أنه **إنسان كامل**، ومن ذلك أن آدم عليه السلام كان حجة لله على ملائكته. وقيل فى الإمام الغزالى أنه **حُجة الإسلام**، لأنه كان المرجع لأهل العلم ومايزال، وكانوا ومايزالون يستشهدون به ويحتجون بأقواله، فهو – كما قيل – تاج المجتهدين فى الدين الإسلامى، وسراج المهتدين فى التقوى والورع. وهو مقتدى الأئمة، والمبيّن للحلال والحرام.

وأما اختصاص الخيام بأنه **حجة الحق**، فلأن الحق هو الصواب والصدق والعدل، ضد الباطل والزيف والبهتان. والحق هو الله سبحانه. وقولهم إنه حجة الحق كقولهم آية الله. يقول **الخرّاز الصوفى**: عبد موقوف مع الحق بالحق للحق، يعنى موقوف مع الله بالله ولله. ويقول **العروضى فى چهار مقاله** أنه كان فى خدمة الأمير فسمع حجة الحق الإمام عمر يقول: سيكون قبرى فى موضع تنثر الشمال والأزهار عليه كل ربيع. وظن العروضى أن عمر يقول المستحيل، إلا أنه كان يعلم أنه لايلقى الكلام على عواهنه.

وقد كان... فلمّا توفى عمر وذهب العروضى يزور قبره، وجده كما حكى عنه، فأشجار الكمثرى والمشمش تبسط أغصانها على القبر، وتنثر من أوراق النور على الثرى وتغطيه بالزهر. وحينئذ تذكر ما سبق أن تنبأ به أستاذه فغلبه البكاء، ربما لأنه اعتبر منه النبوءة بمثابة الكرامة وعدّه من أهل الكرامات.

*****

(٥)

عمر الخيام الحكيم

ويرد من المحدثين أن عمر الخيام كان رياضياً وفلكياً، ومن ذلك إدوارد كاسنار وجيمز نيومان فى كتابهما التخيلات الرياضية، فقد ذكرا أن الخيام بالإضافة إلى رباعياته التى لاتخلو منها مكتبة فى العالم، كان فى الرياضة والفلك نسيج وحده. وفى كتابه مختصر تاريخ الرياضيات ينبه المؤلف روس بول إلى أن الخيام باعتبار علماء القرن العشرين فى الرياضيات يعتبر نابغة وخاصة فى الجبر. ويقول الدكتور على عبد الله الدفاع فى كتابه عن نوابغ علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات أن عمر الخيام اهتم اهتماماً خاصاً بالمقدار الجبرى، وكان إقليدس قد حلّ فقط المقدار الجبرى ذا الحدين مرفوعاً إلى قوة أسه اثنين، فابتكر عمر الخيام نظرية ذات الحدين المرفوعة إلى أس أى عدد صحيح موجب، كما حلّ الكثير من معادلات الدرجة الثانية. وفى كتاب دريك ستروپك مصادر تاريخية فى علم الرياضيات يقول: إن الخيام ذكر فى كتابه الجبر والمقابلة قانوناً لحل المعادلات ذات الدرجة الثانية. ويورد الدكتور الدفاع أن دراسة الخيام للمعادلات الجبرية من الدرجة الأولى والثانية والثالثة كانت حوالى سنة ٤٧١هـ، وأنه عالج المعادلات التكعيبية واستخرج الجذور لأية درجة. وقد اعتبر چورج سارتون فى كتابه المدخل إلى تاريخ العلوم عمر الخيام من النوابغ لاستطاعته أن يحل بجدارة ودقة ١٣نوعاً من المعادلات من الدرجة الثالثة. ويضيف إريك بل فى كتابه تطور تاريخ الرياضيات أنه حل هذه المعادلات بطريقة هندسية تدل على نضج رياضى غير مسبوق. ويذكر چورج سارتون أن تصنيف المعادلات ينسب خطأ إلى سيمون ستيفين، والواقع أن الخيام هو صاحب التصنيف. ويذكر الدكتور الدفاع أن الخيام لم يكتف بتطوير علم الجبر بل أدخله على علم حساب المثلثات، وحل الكثير من مستعصيات هذا العلم باستعمال المعادلات الجبرية من الدرجتين الثالثة والرابعة، وبحث فى النظرية التى أسندت ظلماً وجحوداً إلى «فرما» العالم الغربى الذى أتى بعده بقرون، والقائلة إن مجموع عددين مكعبين لايمكن أن يكون «مكعبا». وفى عام ٤٧١هـ استطاع أن يستنتج طول السنة الشمسية بما قدره ٣٦٥يوماً و٥ساعات و٤٩دقيقة و٠,٧٥ ثانية، ولم يتعدّ خطؤه إلاّ يوماً واحداً كل خمسة آلاف سنة، فى حين أن الخطأ فى التقويم الجريجورى المتبّع الآن مقداره يوم واحد كل ٣٣٣٠سنة. كما درس الخيام قاعدة توازن السوائل وركز على هندسة إقليدس، ووضع برهاناً جديداً للموضوعة الخامسة من موضوعات إقليدس.

وورد عن القدماء ومنهم **الشهرزورى** فى كتابه **نزهة الأرواح** أن الخيام يأتى فى الحكمة بعد ابن سينا، وكانت ميوله مع التصنيف، أى تصنيف الكتب العلمية، ومع التعليم، أى التدريس عموماً والرياضيات خصوصاً. ويشرح **زكريا القزوينى** فى كتابه **آثار البلاد وأخبار العباد** معنى أن الخيام من الحكماء فيقول: وكان عارفاً بجميع أنواع العلوم، سيما النوع الرياضى، فلما كان عهد السلطان ملكشاه سلّمه مالاً كثيراً ليشترى به آلات للرصد ليتخذ رصد الكواكب، ولكن السلطان مات وماكان الخيام قد أتمّ مشروعه. ومع ذلك يقول **ابن الأثير** كلاماً مختلفاً ويذكر فى كتابه **الكامل فى التاريخ** أن السلطان ملكشاه عمل الرصد واجتمع جماعة من أعيان المنجمين فى عمله، منهم عمر بن إبراهيم الخيامى وأبو المظفر الاسفزارى وميمون بن النجيب الواسطى وغيرهم، وجعلوا النيروز أول نقطة من الحَمَل، وكان النيروز قبل ذلك عند حلول الشمس نصف الحوت. وصار مافعله السلطان مبدأ تقويم. وخرج عليه الوزير نظام الملك من الأموال الشىء العظيم، وبقى الرصد دائراً إلى أن مات السلطان سنة ٤٨٥هـ فبطل بعد موته.

وربما ينبغى أن أنوه بما أفهمه من علمىّ **التنجيم والفلك** مما يختلط فيما يبدو على ابن الأثير، **فالتنجيم** نوع من العرافة، **وعلم الفلك** من علوم الرياضيات.وينفى العروضى تلميذ الخيام ومؤرخه أن يكون عمر من المنجمين فيقول إنه «لم يحدث أن شاهد منه قط أنه يعتقد بأحكام النجوم»، ويروى كشاهد على علم الخيام فى مجال الفلك أنه فى شتاء سنة ٥٠٨هـ أرسل السلطان فى مدينة مرو إلى السيد الإمام عمر أن يعمل اختياراً ليذهب إلى الصيد بحيث لاينزل فى بضعة الأيام تلك ثلج ولامطر. وكان الإمام فى صحبة واحد من الكبراء وينزل بقصره، فأرسل صاحب القصر يستدعيه ويخبره بالأمر. وانصرف الإمام عمر واشتغل بذلك يومين وضع فيهما اختياراً حسناً، وذهب بنفسه وأعلم السلطان بالاختيار. فلّما ركب السلطان وذهب مدى صيحة فى الأرض، انعقد السحاب وهبّت الريح ونزل الثلج والضباب، فضحكت حاشية السلطان، فأراد أن يعود، ولكن الإمام عمر قال له: لتطمئن نفس الملك فإن السحاب سينقشع الساعة، وفى هذه الأيام الخمسة لن يكون بللٌ قط. فانطلق السلطان وانقشع السحاب، ولم يكن فى تلك الأيام الخمسة بللٌ قط، ولم ير أحدٌ سحابا.

وواضح أن هذا العلم الذى نبغ فيه عمر هو **علم الأرصاد الجوية**، وله فيه رسالة فيما تكون عليه الأماكن من مناخات، ومايقتضيه التنبؤ من مهارات ومعارف. وكان الخيام شديد الالتزام بالمنهج العلمى. ويروى عنه القزوينى أنه نزل ببعض الرُبط فوجد أهلها يشكون من

كثرة الطير ووقوع درقها على ثيابهم، فاتخذ تمثالاً من الطين ليفزّعها به ونصبه على شرافة من الشرافات فانقطع الطير عن الموضع.

وعلم الفلك الذى برع فيه الخيام من علوم الحكمة التى اتقنها العرب، وربما مصدر الخلط بين التنجيم وعلم الفلك أن هذا العلم الأخير كان يسمى أيضاً علم النجوم، غير أنه لم يكن على الحقيقة علماً للفلك، بل كان علماً يُتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية، على الحوادث السفلية. أما علم الفلك فهو الذى يختص بحركة الأفلاك. وكان الاعتقاد أنها ثمانية أفلاك ورَصَدها أبرخس والمجسطى، وبرع فى الرصد من الإسلاميين البوزجانى والبيرونى فى عصر عمر الخيام، وفى غير عصره أبو معشر البلخى وحنين بن إسحق وثابت بن قره وابن كثير الفرغانى ونصير الدين الطوسى وغيرهم. ويبدو أن عمر الخيام قد توفر مع سبعة أو ثمانية من الفلكيين على إصلاح التقويم، وهو ماكان يعنى السلطان ملكشاه من هذا العلم، وقد أكمله وأصحابه فى عهده وأطلق عليه اسم **التقويم الجلالى**. ويقول **«جيبون»** المؤرخ الكبير صاحب كتاب **تاريخ هبوط وسقوط الدولة الرومانية** أن مذهب الخيام فى تقويمه ليفضل المذهب الجريجورى دقة وإحكاماً، ويتفوق على التقويم الجولياني. ويبدو أن عمر الخيام كان إماماً لهذا العلم على الحقيقة، حيث يحكى **البيهقى** فى كتابه **«حكماء الإسلام»** أن حجة الإسلام الإمام الغزالى دخل عليه يوماً وسأله عن تعيين جزء من أجزاء الفلك القطبية دون غيره، مع أن الفلك متشابه الأجزاء، فأطال الإمام عمر الكلام، وابتدأ من أن الحركة من مقولة كذا، وضنّ بالخوض فى محل النزاع، وكان ذلك دأبة حتى قام قائم الظهيرة وأذّن المؤذن، فقال الإمام الغزالى جاء الحق وزهق الباطل، وقام.

والواقعة تعنينا كثيراً إذ أننا نعرف أن الإمام الغزالى رضى الله عنه كان يلتقى بالخيام فى مجالس العلم، وأنه قد وقف منه فى هذه الجزئية من العلم موقف السائل. وربما قيلت الرواية جميعهاانتحالاً لبيان فضل الخيام على الغزالى فى العلم وخاصة علم الفلك. وإذا علمنا أن الخيام كما يقول الشهرزورى كان يميل إلى التعليم، فإننا من الحكاية السابقة أيضاً نستطيع أن نستشف طريقته فى التعليم، ويلفت البيهقى انتباهنا إلى هذه الطريقة بقوله أنه (١) كان يطيل الكلام فى مجلس العلم (٢) أنه كان لايخوض فى موضوع النزاع أو السؤال مباشرة (٣) أنه كان يحب أن يبدأ الكلام من أوله ويمسك خيط الموضوع من ابتدائه. وهذه الطريقة هى **طريقة التعليمية** من الحكماء، إذ أنهم كانوا يفتتحون تعليمهم بما يسمى **علم التعقل أو العلم التعليمى**، وهو عندهم أن يتولى الحكيم شرح موضوع التعليم من حيث مظهره ثم من حيث طبيعته إلى أن يستوفيه تماماً.

وعلم الحكمة الذى ينسب الخيام إليه فيوصف بالحكيم وسيد الحكماء، من العلوم الجامعة التى كانت تُدرّس فى المدارس النظامية الإسلامية وحلقات المشايخ، وفيه الكتب المستفيضة. وتعريفه أنه:١ – علم أحوال أعيان الموجودات على ماهى عليه، والموجودات التى يقصد إليها هى هذه الموجودات العينية الخارجية ٢ – ويدخل فى الحكمة العلم بأحوال الأعراض النسبية ٣ – ومن الحكمة العلم الرياضى، ومنه علم الحساب الباحث عن العدد، وهو قسم من الكم الموجود فى الخارج، وعلم الدوائر الهيئية التى موضوعها الأجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها وأوضاعها اللازمة لها ٤ – ومنها علم المنطق.

وذهب الحكماء وعلى رأسهم الخيام إلى تفسير الحكمة أيضاً بأنها علم الكمال الحاصل للنفس، تكملاً معتداً به بتحصيل ماعليه الوجود فى نفسه، وماعليه الواجب مما ينبغى أن يُعمل من الأعمال ومالاينبغى، لتصير النفس به كاملة ومضاهية للعالم العلوى، وتستعد بذلك للسعادة القصوى الأخروية بحسب طاقتها البشرية.

ونلفت النظر بشدة لهذا الكلام لأن له انعكاساته على طموحات الخيام وإحساسه بالقصور الشخصى مما ينعكس على رباعياته ونلمسه فيها من نغمة الحزن ورنّة اليأس ومشاعر الجزع والإحباط والهمّ والقلق.

وموضوع علم الحكمة أشياء متعددة متشاركة فى الوجود المطلق أو الوجود الخارجى. **والغرض من تحصيل الحكمة** الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر مايمكن للإنسان، وأن يعمل بمقتضى علمه بها – **والغاية** هى أن يفوز بسعادة الدارين... **فهل تحقق ذلك للخيام؟**

والأعيان الموجودة التى يتعرف إليها الحكيم فى بحثه عن الحكمة أو قراءاته فيها أو تحصيله لها من طريق الحكماء التعليمية، إما أن تكون الأفعال والأعمال، ووجودها يتم بقدرتنا واختيارنا أولاً، والعلم بأحوالها يؤدى إلى صلاح المعاش والمعاد ويسمى **حكمة عملية**، كما أن العلم بوجودها يسمى **الحكمة النظرية**، وهى نظرية لأن تحليلها بالنظر، وهى إدراكات وتصديقات تتعلق بالأمور التى لامدخل لقدرتنا واختيارنا فيها.

ومن الحكمة العلم بمايُصلح أحوال الشخص بمفرده، وهو **علم الأخلاق أو الحكمة الخلقية**، ومنها مايُصلح أحوال الجماعة كالأسرة والناس ويسمى **الحكمة السياسية**.

ومن الحكمة النظرية مايسمى **بالعلم الإلهى** لأن مسائله منسوبة إلى الإله، ومباحث هذا

العلم مدارها الرب الأعلى والعقول التي هي الملأ الأعلى. **وهذا العلم هو سبب الفلسفة.** والفلسفة هي عند حكماء الإسلام كما كانت عند حكماء اليونان – أقول هي التشبه بحضرة واجب الوجود أي الله سبحانه – وأرجو أن يلاحظ القارىء أن الخيام كما سنرى من بعد يتخاطب مع الله خطاب ذات إلى ذات، لأنه ممتلىء بحضرة واجب الوجود، وماأشبهه بالحلاجّ وهو يقول مافي الجبة سوى الله، أي أنه لاوجود للحلاج في الجبة فقد صار الحلاج موقوفاً مع الله بالله ولله. وقد درج أهل العلم على تسمية مثل هذه الأقوال للحلاجّ باسم الشطحات، والشطح كلام يترجمه اللسان من وَجْد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، وقيل عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب. ولسوف نرى من ذلك الكثير عند الخيام، بأكثر مما عند الحلاّج والبسطامي، وذلك لأن الخيام كان فيلسوفاً على الحقيقة – أي من أهل الفلسفة وليس من خارجهم أو متضايفاً على مجالسهم. ومن أمثال شطحات الخيام (بترجمة الصافي):

إلهي قُل لي مَن خَلا من خطيئة
وكيف تُرى عاش البرىء من الذنب
إذا كُنْتَ تجزى الذنب مني بمثله
فما الفرق مابيني وبينك ياربي!؟

وهذه الفلسفة بالإضافة إلى المنهج العلمي الرياضي الذي كان الخيام يأخذ به نفسه، هي التي طبعت رباعياته فجاءت كأنما هي منشور علمي فلسفي حافل بالحقائق العلمية والوجودية والقضاياالفلسفية بأسلوب شعري وجودي.

وكان اشتغال الخيام بكل ماسبق من فروع الحكمة، وله المؤلفات فيها، ويقى من الحكمة أو من مواصفات الحكيم اشتغاله بالبرهان واهتمامه بالعلم الإلهي، وهو ماسنتناوله بعد أن نرصد أولاً مؤلفاته ثم نتحدث فيه كفيلسوف، وهو آخر ألقابه .

*****

(٦)

مؤلفات الخيام بخلاف الرباعيات

يقول **شمس الدين الشهرزوري** في كتابه **ترجمة الأرواح وروضة الأفراح** الذي سبق التنويه به أن عمر الخيام كان يميل إلى التصنيف، ويقول **البيهقي** إنه كان تلو ابن سينا في

أجزاء علوم الحكمة، وكانت له ضنة بالتصنيف.

ومصنفات الخيام منها ماهو موجود كمخطوطات أو مضمّن في الكتب، أو قد ورد ذكره في الكتب الجامعة، ومنها:

١ – رسالة في **الجبر والمقابلة** بالعربية، ذكرها **بروكلمان** كأول محاولة ناجحة على مستوى العالم لحل المعادلات التكعيبية، وقال عنها إن الخيام تدميّز في هذه الرسالة ثلاث عشرة معادلة لم يكتف بحلها جبرياً ولكنه حلّها هندسياً كذلك.

٢ – رسالة في **شرح ماأشكل من مصادرات إقليدس**.

٣ – **مختصر في الطبيعيات** ذكره الشهرزوري.

٤ – رسالة في **ميزان الحكم** بالعربية في الاحتيال لمعرفة مقادير الذهب والفضة والجسم المؤلف منها. وأوردها **علي دشتي** خطأ في كتابه **البحث عن الخيام** تحت اسم **ميزان الحكمة** وترجمها كذلك مترجمُه إلى الإنجليزية.

٥ – **زيج ملكشاهي** اشترك في تأليفه.

٦ – كتاب النوروز أو **نوروز نامه** بالفارسية يبين فيه أعياد الفرس ومواسمهم وتواريخها وآدابهم فيها.

٧ – رسالة في **لوازم الأمكنة** في درك الفصول الأربعة وعلة اختلاف المناخ في البلاد والأقاليم.

٨ – رسالة في **الموسيقى** ذكر الزركلي أنها بمعهد المخطوطات العربية ولم أعثر عليها فيه.

٩ – رسالة **روضة القلوب** بالفارسية كتبها لابن الوزير نظام الملك.

١٠ – رسائل في الفلسفة هي: رسالة في **الكون والتكليف**، ورسالة في **جواب المسائل الثلاث من التضاد والجبرية والبقاء**، ورسالتان في **الوجود**، ننشرها جميعاً لأول مرة عن مخطوطات بدار الكتب المصرية، والرسالة الأخيرة عن مخطوطه بمكتبة برلين.

ويورد الدكتور علي عبد الله الدفّاع للخيام **٢٧مصنفاً**، منها رسالة الكون والتكليف يحصيهامرتين، ويبدو أنه قرأ أن الخيام توفي وكانت آخر قراءاته الشفاء فظنه من كتبه فرصده ضمن مؤلفاته اوالشفاء كما هو معروف لابن سينا. ومما سجله له من رسائل:

١ – رسالة تبحث فى النِسَب.

٢ – كتاب مشكلات الحساب.

٣ – مقدمة فى المساحة.

٤ – رسالة عن المصادرة الخامسة من مصادرات إقليدس.

٥ – رسالة فى حساب الهند.

٦ – كتاب المقنع فى الحساب الهندسى.

٧ – رسالة فى المعادلات ذات الدرجة الثالثة والرابعة.

ولايذكر الدكتور الدفاع المراجع التى استقى منها معلوماته، وإنما اكتفى بالرصد دون سند، مع أن كل المراجع التاريخية والعلمية تكتفى بما أحصيناه وليس منها ما أفادنا به، ولذا لزم التنويه.

*****

(٧)

عمر الخيام الفيلسوف

قلنا إن الخيام كان يُطلَق عليه «**الحكيم**»، وشرحنا اتصال الحكمة بعلميّ الرياضى والطبيعى ومُدخلات الخيام فيهما.

ويُطلَق الحكيم أيضاً على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان، فإذا كانت الحكمة هى علم الهيئة فإن المعرفة بهذا العلم ليست غاية فى حد ذاتها بالنسبة لعقلية فذة موسوعية كعقلية الخيام، لأن غاية التعلم وتحصيل الحكمة أن يتحقق للمرء بها أن يكون حكيماً، وأن تتحصل له بالحكمة السعادة فى الدنيا والآخرة، ومن أجل ذلك أطلق **جوته** على الخيام اسم «**الحكيم السعيد**» ودلّل بذلك حقيقةً على سعة علمه بالفلسفة الإسلامية، وبمعانى الحكمة عند المسلمين. وقلتُ إنى أطلق على الخيام اسم «**الحكيم الوجودى**» وليس السعيد، لأنه لم تتحصل له بالحكمة السعادة المرتجاة، بل كان بها بائساً وشقياً، يخترمه القلق ويشمله جميعه ويضعه ضمن الفلاسفة الوجوديين. وكانت غاية الفلسفة عند المسلمين أن تتحقق للنفس الناطقة مرتبتها العليا بمعرفة الصانع تعالى، بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة والآخرة، **فهل يا تُرى بلغ الخيام هذه الغاية؟**

إن السبيل إلى معرفة الصانع تعالى من وجهين: **الأول**: طريقة أهل النظر والاستدلال، وسالكوها إنْ اتبّعوا الدين فَهُمْ المتكلمون، وإلاّ فهم الحكماء المشّاءون، ولُقّبوا بذلك لأنهم كانوا فى القديم مشّائين فى ركاب **أرسطو**، ومتعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة.

والطريقة الثانية:هى طريقة أهل الرياضة والمجاهدة، وسالكوها إن وافقوا فى رياضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون، وإلاّ فهم **الحكماء الإشراقيون**، ولُقّبوا بذلك لأنهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة منْ باطن **أفلاطون**، حاضرين فى مجلسه، أو غائبين عن مجلسه، ومتوجهين إلى باطنه الصافى المنجلّى بالعلوم والمعارف، مستفيدين منه بالتوجه إلى باطنه، لا بالمباحثة والمناظرة.

وفى شرح «**إشراق الحكمة**» أن مراتب الحكماء عشر: **إحداها** حكيم إلهى متوغل فى التألّه، عديم البحث، وهذا كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف، **كأبى يزيد البسطامى** ونحوه من أرباب الذوق دون البحث الحكمى، **وثانيتها** حكيم بحّاث، عديم التألّه، متوغل فى البحث، وهذه المرتبة عكس المرتبة الأولى، وهو من المتقدمين كأكثر المشّائين، ومن المتأخرين كالشيخين **الفارابى وأبى على بن سينا** وأتباعهما، **وثالثتهما** حكيم إلهى متوغل فى البحث والتألّه، وهذه الطبقة أعز من الكبريت الأحمر كما يقولون، ولايُعرف أحد من المتقدمين موصوفاً بهذه الصفة بخلاف **أرسطو**، لأنه توغل فى معرفة الأصول والقواعد، وبسط الفروع، وفصّل المجمل، وميّز العلوم من بعض ونقّحها وهذّبها، **ورابعتها وخامستها** حكيم إلهى متوغل فى التألّه، إما متوسط فى البحث، أو أنه ضعيف، **وسادستها وسابعتها** حكيم متوغل فى البحث، متوسط فى التألّه، أو ضعيف، **وثامنتها** طالب للتأله والبحث، **وتاسعتها** طالب للتأله فحسب، **وعاشرتها** طالب للبحث فحسب.

ولسوف نرى مرتبة الخيام فى الحكمة الإشراقية هى **المرتبة الثالثة**، وهى مرتبة **الحكيم المتأله المتوغل فى البحث والتأله**. وسبق أن أشرنا فى الفصل السابق أن للخيام بحوثاً فى الحكمة النظرية والعملية، فيها العمق والأصالة، وأنه كتب عدداً من المقالات الفلسفية، منها **رسالتان فى الوجود**، ورسالة فى **الكون والتكليف**، ورابعة عن **التضاد والشر والجبرية والقدرية والبقاء والباقى**.غير أنه قد بسط فلسفته فى الوجود عن حق فى الرباعيات وفصّل فيها القول تفصيلاً بطريقة شعراء الصوفية، أو الفلاسفة الإشراقيين، وإن كان فى شعره قد بالغ فى إخفاء معانيه الباطنة، وجعل فلسفته كالأمثال الدارجة، وصاغها فى قالب الرباعيات لتأتى على شكل شعبى أشبه بالمواويل، وقد رآها **فيتزجيرالد** كذلك، ونقل عنه

المازني وجهة نظره هذه وطوّرها فقال: يخيل إليك وأنت تقرأ رباعيات الخيام... كأن الخيام كأولاد البلد أبناء الجيل الماضي في مصر، ممن كان همّهم أن يحيوا الليل بالشراب والطرب والأنس، فإذا تنفّس الصبح عاذوا بمخادعهم وأسدلوا الأستار وحجبوا الضوء وألقوا رءوسهم على الوسائد وناموا. ولاتعدم من هؤلاء أيضاً فلسفة، فقد تسمع منهم قولهم إن العمر قصير، وإن المنايا راصدة، وإن العصفور في اليد خير من ألف عصفور على الشجرة، وبعد راسي لا كانت الدنيا، إلى آخر هذه الكلمات التي تخطر بكل بال وتكاد تجرى على كل لسان، والتي هي من الشيوع والابتذال بحيث لاتستحق تكريم الارتفاع بها إلى مستوى النظرات في الحياة، فهو يقول مثلاً فيما ترجم رامي:

أين النديم السمح؟ أين الصبوح؟ * فقد أمضّ الهّم قلبي الجريح
ثلاثةٌ من أحب المنى * خمرٌ وأنغام ووجهٌ صبيح

أو يقول:

لاتشغل البال بماضي الزمان * ولابآتي العيش قبل الأوان
واغنم من الحاضر لذّاته * فليس في طبع الليالي الأمان

ولانرى أن تهمة ابتذال معاني الفلسفة في الأعمال الأدبية بالشيء الجديد الذي يستحضره المازني، فهذه التهمة نفسها قد وُجِه بها سقراط عندما رأى أنه لاانفصال بين الفكر والوجود، وأن الفلسفة لابد أن تنزل إلى الأسواق، وأن يتعاطاها إنسان السوق كما يتعاطاها الأكاديمي الباحث، ومن أجل ذلك قيل إن تاريخ الفلسفة ينقسم بمجيء سقراط إلى ماقبل سقراط ومابعده.

وأرى أن ماحدث مع سقراط وقع مثله للخيام، فلقد بلغ من بساطة أحاديث سقراط أن شككوا في وجوده أصلا، إلا أن الباحثين أثبتوا أنه كان إنساناً حقيقيا، وأنه عاش ومات في أثينا، وأنه كان من الطراز السوفسطائي المعلّم، وأنه كان يعلم شباب أثينا حكمة التمايز عن الآخرين، وأنه دخل في محاورات ومساجلات اشتُهرت عنه وجعلت لفلسفته طابعاً شعبياً، ولشخصيته طابعاً إنسانياً عميقاً، وكان شعاره **إعرف نفسك**، واتُهم بإفساد الشباب وحُكم عليه بالإعدام، وكان يؤثر الإنسان بنظره، وشُغِل بالأخلاق باعتبارها ماهية الإنسان، وهذا ماعناه شيشرون عندما قال إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أى أنزل الفلسفة من البحث في الأفلاك والعناصر إلى البحث في النفس وفيما يؤدى إليه خيرها،

وأبدى نفوره من صراعات الآلهة وشهوانيتهم لاعتقاده أن الألوهية مثل أعلى وضمير نقى، وذلك ماجعله ينبذ القرابين والصلوات فى المعابد لإيمانه أن الدين عقيدة وعمل، وأنه لامعنى لطقوس تُؤدّىَ مع تلطيخ النفس بالإثم.

ونفس هذا الشيء سنجده عند الخيام، وهو ما أدّى إلى الاشتباك مع الناس كما حدث مع سقراط الذى كان يلجأ إلى تسفيه أحلامهم بجَدَله السقراطى، فاتهموه بالإلحاد وأنه يسخر من الآلهة (نفس التهمة للخيام).

وتطورت طريقة سقراط فيما يسمى **بالفلسفة الشعبية** فى عصور التنوير اللاحقة، وقبل هذه الفلسفة لم يكن لأحد الجرأة على مناقشة مسائل الدين، فتصدّى لها فلاسفة من «أولاد البلد» رفضوا أن يكتبوا فيها باللاتينية، ونبذوا مصطلحاتها، واستخدموا اللغة الشعبية والحوار، ومن هؤلاء فى ألمانيا مثلاً **كرستيان توماسيوس**، وكان أستاذاً جامعياً تحلل من الالتزامات الاسكولائية، وحاضر بالعامية، وأصدر جريدة بالعامية.

وفى حالة الخيام نجد أن النقاد يجمعون على أن شعره يكاد يكون عامياً، وهو بهذه الصفة من شعراء الدرجة الثانية، وربما الثالثة، بل إن مراجع الشعر الفارسى القديمة تخلو من أى ذكر له، ولم يحفل أحد بتسجيله على الطريقة الأكاديمية.

وإنه لما يلفت النظر فى الخيام أنه قد تُرجم إلى العامية فى مصر والعراق ولبنان، وهى أول محاولة فيما نعلم لترجمة تراث إنسانى للّغة العامية، الأمر الذى يثبت إحساس شعراء العامية بنبض الخيام، وأنه منهم، وقد أوردنا فى هذه الكراسة أربع تراجم بالعامية للرباعيات.

ولما أُعدم سقراط واصل **أفلاطون** طريقته، وإنما لم ينزّل بالفلسفة إلى الأسواق، واكتفى بطريقته التعليمية المشائية داخل مدرسته التى أنشأها لذلك، وورث **أفلوطين** تعاليمه وأقام نمطاً فريداً من الفلسفة يمكن تعريفها بأنها فلسفة دينية، أو دين متفلسف أساسه العقلية العلمية.

وهذه المدرسة الأفلاطونية الجديدة هى التى أثّرت فى فكر الخيام وصنعت فلسفته، ولم يكن الخيام بدعةً فى ذلك، فهى أيضاً المدرسة التى كان لها أكبر الأثر فى الفكر الإسلامى، وكان تأثيرها واضحاً فى كتابات مثل **سلامان وأبسال لابن سينا، وحى بن يقظان لابن طفيل، والغربة الغربية للسهروردى.**

وعرف الإسلاميون أفلوطين باسم الشيخ اليوناني، وتبينوا في الأفلاطونية الجديدة نزعتها الروحية التي جعلتهم يميلون إليها أكثر، ونفذت غنوصيتها في الثقافة الإسلامية وتسللت حتى إلى علم الحديث.

ويذكر علماء الحديث ثلاثة أحاديث موضوعة اصطبغت بالصبغة الأفلاطونية، الأول: «أول ماخلق الله العقل، فقال له اقبِل فاقبَل، ثم قال له أدبر فادبر، ثم قال وعزّتي وجلالي ماخلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ منك. بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب». والثاني: «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء». والثالث: «كنت كنزاً مخفياً، فأحببتُ أنْ أعرف فخلقتُ خلقاً فعرّفتهم بي فعرفوني».

فهل نستغرب بعد ذلك أن تكون فلسفة الخيام فلسفة مشائية إشراقية، وأنه قد اختار لها الصيغة الشعرية العامية التي للرباعية، ليكون أقرب إلى الناس فيحدثهم حديثه في الحكمة؟

أقول: هل نستغرب ذلك؟

*****

ولسوف نناقش فلسفة الخيام بأكثر من ذلك لنرى أصولها وجذورها، وذلك يتطلب حتماً أن نعرف عنه أولاً، وعن تربيته وثقافته، ومواصفات زمانه ومكانه، للمحيط بتأثير ذلك كله على تفكيره.. وذلك موضوع الفصل التالي إن شاء الله.

*****

الفصل الثانى

عمر الخيام: المولد والوفاة والموطن

(١)

المولد والوفاة

يذكر **النظامى العروضى السمرقندى** فى كتابه **جهار مقاله** أن الخواجه الإمام عمر الخيامى، والخواجه الإمام مظفر الاسفزارى لمّا هبطا مدينة بلخ **سنة ٥٠٦هـ** نزلا فى قصر الأمير أبى سعد فى حىّ النحّاسين – أى أن عمر الخيام كان حياً يُرزق حتى تلك السنة، ثم يقول إن سلطان مرو أرسل إلى عمر سنة ٥٠٨هـ أن يعمل تنبؤاً بالطقس، أى أنه كان حياً أيضاً حتى هذه السنة. ثم يروى **البيهقى** فى كتابه **حكماء الإسلام** أنه دخل على الإمام عمر فى خدمةٍ لوالده (أى والد البيهقى) **سنة ٥٠٧هـ**، وكذلك يروى **العروضى** أنه فى زيارة له إلى نيسابور سنة ٥٣٠هـ علِمَ أن عمر الخيام قد حَجَبَ وجهه التراب **منذ بضع سنين** وأصبح منه العالم السفلى يتيماً، وقيل له إن عمر الخيام قد مات. والبضع فى اللغة مابين الثلاث إلى التسع فإذا جاوزت لفظ العشر ذهب البضع فلا تقول مثلاً بضع وعشرون، ولذلك أحسب أن مترجم كتاب براون **تاريخ الأدب الإيرانى** قد أخطأ حينما جعل البضع ثلاث عشرة سنة وكذلك أظن أن المرحوم **الصرّاف** قد جانبه الصواب حينما ذكر ناقلاً عن العروضى أنه قد قيل له إن أستاذه قد توفى منذ أربع سنوات (!!) وكأنه قد فسّر البضع بأنه أربع سنوات.

فإذا اتفقنا على ماهية البضع وطرحنا ذلك من السنة – ٥٣٠هـ – التى نزل فيها العروضى نيسابور، لكان معنى ذلك أن وفاة الخيام جرت مابين ٥٢١ و٥٢٧ هـ، أو أنها جرت بشهادة العروضى بعد آخر مرة روى أنه كان معه فيها وذلك سنة ٥٠٨هـ. وفى حاشية **محمد عبد الوهاب** القزوينى على **جهار مقاله** أن أكثر مؤلفى أوروبا كتبوا أن وفاة الخيام كانت سنة ٥١٧هـ. وكتب **بروكلمن** أنها سنة ٥١٥هـ. ويورد مؤلف مادة الخيام بالموسوعة البريطانية أن **وفاة الخيام** كانت فى الرابع من ديسمبر سنة ١١٢٢م بنيسابور، وأن **مولده** كان فى ١٨مايو سنة ١٠٤٨م، وسنده فى هذه التواريخ المحددة العلاّمة الهندى **جوفيندا تيرثا** Govinda Tirtha فى كتابه « The Nectar Of Grace: Omar Khayyam's Life and Works»، ومع ذلك فإن عالمين روسيين هما **روزنفيلد** و**يوشكفيتش** فى كتاب

لهما بعنوان «Omar Khayyam: Traktaty – موسكو ١٩٦١» استخدما نفس المعلومات التي استخدمها چوڤيندا ودللا بها على أن وفاة الخيام كانت في الرابع من ديسمبر سنة ١١٣١م، وبذلك يكون عمره عند الوفاة ٨٣سنة. ويعلق إلويل سيتون على ذلك بأن هذا محتمل لأنه يتوافق مع ماذكر من أن الخيام عاش لوقت متأخر.

ومن الأهمية بمكان تحديد وفاة وميلاد الخيام، وذلك لأنه بناء على هذه التواريخ ستتحدد قضايا كثيرة مختلف عليها – منها **قضية الأصدقاء الثلاثة**: عمر الخيام الشاعر والفلكي، ونظام الملك الوزير المشهور، وحسن الصباح مؤسس فرقة الحشاشين والمنظّر للفكر الباطني في عصر الخيام. وينفي البعض هذه القضية على أساس أن عمر الخيام لايمكن أن يكون قد التقى نظام الملك بسبب فارق السن الكبير بينهما. ومن هؤلاء **ماسينيون** وآخرون.

والقضية في رأينا كالآتي: السبب في هذا الإشكال ماأورده العروضي من تواريخ عن لقائه بالخيام وعن وفاته. وعند موازنة ماقيل عن وصية نظام الملك حول هذا اللقاء المشهور بين زملاء الدراسة، وقصة العهد الذي قطعوه على أنفسهم، بما ذكره العروضي من تواريخ – أقول بموازنة هذين ببعضهما فإن تواريخ العروضي تتهافت، وتتهافت معها كل الاستنتاجات التي تترتب عليها، والأسلم هو مايقول به البعض أن الخيام من شعراء القرن الرابع أو الخامس الهجري، وأنه عاصر الدولة السلجوقية، وأن ثقافة العصر التي سادت إبّان حكم هذه الدولة هي التي تشيع في رباعياته، وأن فلسفته التي تعكسها كتاباته النثرية والشعرية هي صدى أو رد فعل الفلسفات التي سادت نيسابور وبلخ وخراسان عموماخلال حكومات آل سلجوق.

ومع ذلك فلا ينبغي أن يُفهم أننا نشكك في كل رواية العروضي، وإنما نبدي التحفظ على ماورد بها من تواريخ، لأن ذكر هذه التواريخ على هذه الصورة التي وردت بها يوحي بأنها متعمدة، وأن وراءها قصداً معيناً لا أستطيع أن أتكهن به، وقد يكون احتمالاً هو **التشكيك في وصية نظام الملك وقصة الخيام والصباح**، وقد يكون غير ذلك، والله أعلم.

ويقول العروضي أنه لمّا نزل نيسابور علم بوفاة الخيام، ولم يحدد التاريخ، واكتفى بأن نقل إلينا ماترامى إلى سمعه، ولم يكلف نفسه أن يزور أسرته أو يسأل عنهم، أو عمن تبقى منهم، أو أن يسأل تلاميذه وأصحابه وهم كُثُر، وهذا واجبه كمؤرخ للخيام وتلميذ يستشعر بعظيم الاحترام لأستاذه، وأقل مايقتضيه الوفاء أن يتحرى الدقة فيما يكتبه عنه لأنه للأجيال والتاريخ.

وعلى أي الأحوال فإن الخيام نفسه قد زودنا ببعض المعلومات عن عمره حيث يقول في إحدى رباعياته مايثبت بلوغه الشيخوخة:

قد انطوى سِفْر الشباب واغتدى
ربيع أفراحي شتاءً مجدبا
لهفي لطيرٍ كان يُدعى بالصبا
متى أتى وأيَّ وقتٍ ذهبا

وعندما يبلغ سن الستين يستشعر أنه قد دنا من الموت أكثر فيقول:

لا تؤمّل مافوق ستين حوْلا

ثم يطعن في السن ويبلغ السبعين فيقول:

بلغتُ سبعين حوْلاً كاملاً فمتى
ألقى الهناء إذا لم ألقه الآن؟

ثم يبلغ سن الثانية والسبعين فيقول:

هركز دل من ز علم محروم نشد
كم ماند زا سراركه مفهوم نشد
هفتاد ودوسال عمر كردم شب وروز
معلومم شد كه هيچ معلوم نشد

أي ماحرم قلبي قط من العلم، ولم تبق من الأسرار التي فهمتها إلا قليلا، وعشت اثنتين وسبعين سنة، ليلها ونهارها، فعلمت أخيراً بأني لم أعلم شيئاً أبدا.

والعدد «٧٢» هذا نجده في ترجمات أخرى للخيام على أنه ٧٢فرقة، وهذا اللبس ربما – أقول ربما – مصدره فيتزجيرالد فإنه يقول في الرباعية رقم ٤٣ من الطبعة الأولى لترجمته:

The Grape that can with Logic absolute
The Two - and - seventy jarring Sects confute:
The subtle Alchemist that in a Trice
Life's leaden Metal into Gold transmute.

ويترجم البستاني معناها فيقول مشايعاً له حول المقصود من العدد ٧٢:

صـاح خلِّ الثنتين والسبعينا

ملةً تنشدالهدى واليقينا

واشفَّ داءً في جانبيك دفينا

وفى تفسير هذا العدد يقول البستانى فى شروحه على المتن: انقسام الشعوب إلى ٧٢ملّة قولٌ جار مثلاً فى بلاد الفرس، وقد ذكر أحد شرّاح الرباعيات كلاماً مروياً عن الرسول مآله: إن أمتى ستنقسم إلى ثلاث وسبعين ملّة، جميعها تدخل النار إلاّ واحدة، والخيام هنا يشير إلى الشيع والطوائف على اختلاف نزعاتها.– فهل ياتُرى انساق البستانى وراء خطأ ارتكبه فيتزچيرالد حول العدد ٧٢، أم أن هناك رباعية ترجمتها كما أوردها الشاعر الإنجليزى وتابعه فيها الشاعر العربى؟

ونعود إلى رواية العروضى عن وفاة الخيام وتكتفى منها بأن الخيام كانت وفاته بنيسابور ودفن بها بمقبرة الحيرة، وقبر الخيام مايزال هناك وقد ابتنى فوقه المحبون لرباعياته ضريحاً يزوره الناس ويتبركون به، وعندما زاره العروضى تذكر نبوءة الخيام التى سمعه يقولها بحضوره وفى مجلس الأمير أبى سعد بقصره ببلخ: أن قبره سيكون فى موضع تنثر الشمال الأزهار عليه كل ربيع»، وقد فاجأ قوله ذاك العروضى وظنه يقول المستحيل، إذ من أين له أن يعرف؟ فلّما زار قبره وأرشد إليه أحد الأدلاّء وجده أسفل حائطٍ لبستان «وقد امتدت أغصان أشجار الكمثرى والمشمش من البستان عليه، ونثرت من أوراق النور على ثراه ماغطّاه بالزهر»، وعندئذ تذكر النبوءة وتحسّر على أستاذه وغلبه البكاء، ولاأحسب يقيناً أن ما أبكاه هو مشهد القبر ولاتحقق النبوءة، وإنما هو بالتأكيد هذه الأبيات التى أبدعها أستاذه عن مثل هذا الموقف والتى تذكرها الأجيال له، يقول الخيام:

يا دهر أكثرت البلـــى والخراب * وسُمت كل النـــاس العـــذاب

ويا ثرى كم فيك من جـــوهـــر * يبين لو ينبش هـــذا التـــراب

وإن تواف العشب عند الغديـــر * قد كسا الأرض بساطاً نضيـــر

فامش الهوينا فـــوقه إنـــه * غذّته أوصال حبيب طـــرير!!

وأحسب أن العروضى قد انصاع للأمر ومشى الهوينا ودموعه تخضل لحيته وتمتلىء بها مآقيه!

ويروى الشهرزورى مشهد وفاته فياتى وصفه كأبدع مايكون الوصف الدرامى من جلال

وعظمة، وشموخ ووقار، ورقة وحنّو يذيب القلب،– يقول الشهرزورى عن ختن الخيام المسمى محمد البغدادى الذى حضر الوفاة ونقل هذا الوصف إليه بعد أن رآه رأى العين – قال: كان الإمام عمر يقرأ متأملاً فصل الإلهيات من كتاب الشفاء لابن سينا، وكان يتخلل بخلال من ذهب (كذا!)، فلما وصل إلى باب الواحد والكثير وضع الخلال بين الورقتين وطلب أن تدعو أصحابه حتى يوصى، فلما وصّى قام وصلى، ولم يذق طعاماً ولا شراباً حتى كانت صلاة العشاء فصلاها وسمعوه يقول: **«اللّهم إنك تعلم أنى عرفتك على مبلغ علمى، فاغفر لى فإن معرفتى إياك وسيلتى إليك...»** ثم أسلم الروح!

وكأنها ميتة بطل تراچيدى – أو كما يقولون كانت نهايته نهاية تستحق!

ولنراجع المشهد: عمر يقرأ ويتأمل. وأى كتاب كان يقرأ؟ هو كتاب الشفاء للفيلسوف الأعظم ابن سينا، والشفاء هو رائعته الفريدة ودرته الخريدة.

وواضح أنه تأثر بما كان يقرأ أشد التأثر حتى أنه قام يصلى ويوصى، وامتنع بعد ذلك عن الكلام والحركة فلا يكلم إنسياً، وكأنه كان يستحضر نفسه أمام ربه، ولذلك سمعوه يناجيه مناجاة العارف بالله: ياربّ! لقد عرفتك على قدر ما أستطيع، وشفيعى إليك هو هذه المعرفة بك، فاغفر ياربّ!

وقالوا أكثر من ذلك إن آخر ماأنشده قبل وفاته هذا الرباعى:

يارب خردم درخور اثبات تونيست
واتديشةً من بجز مناجات تونيست
من ذات ترا بواجبى كـى دانـم
دانندة ذات توبجز ذات تونيسـت

أى: ياربى! إن عقلى قاصر عن معرفة أسبابك، وماتفكيرى إلاّ مناجاة لك. وأنا أعرف ذاتك حق المعرفة، ولايعلم ذاتك غير ذاتك.

وقيل كانت آخر أناشيده قبل الوفاة هذه الرباعية:

سير آمدى آى خداى از هستى خويش
از تنك دلى واز تهى دستى خـويش
از نيست چوهست ميكنى بيرون آر
زين نيستيم بحرمت هستى خويش

ومعناها: مللت يا إلهي وجودي من ضيق صدري وقلة ذات يدي، يامن يجعل من العدم وجوداً، أخرجني من عدمي بحرمة وجودك!

*****

(٢)

عمر الخيام: الموطن

ذهب بعض المؤرخين إلى أن الخيام من مواليد قرية شمشاد من قرى بلخ، أو من بستك استراباد، إلاّ أن مايذهبون إليه ليس له مايرجحه يقينا، ويكاد يكون الإجماع على أن الخيام نيسابوري، ولد بنيسابور، وفيها عاش، وبها دفن.

وفي كتاب **نزهة الأرواح للشهرزوري** أن عمر الخيام نيسابوري أصلاً وموطناً، ويذكر **القفطي في تاريخ الحكماء** أنه إمام خراسان، باعتبار أن نيسابور تتبع إقليم خراسان، ولذلك فإن **البيهقي** في كتاب **تتمة صوان الحكمة** يعده حكماء خراسان الإقليم ويقول إن الخيام بالنسبة لهم أزخرهم بحراً، وأرفعهم قدراً، وينبه **القزويني في آثار البلاد** إلى أن نيسابور ينسب إليها من الحكماء عمر الخيام.

وَنَيْسَابور كما ترد في **معجم البلدان لياقوت الحموي**: بفتح أولها، والعامة يسمونها نَشَاوور، مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة، وهي معدن الفضلاء، ومنبع العلماء، لم أر فيما طوّفتُ من البلاد مدينة كانت مثلها. وقال **بطليموس** في كتابه **الملحمة**: مدينة نيسابور طالعها الميزان، ولها شركة في كفّ الجوزاء مع الشِعْرَى، ومن هناك طالت أعمار أهلها.

واختُلف في تسميتها بهذا الاسم، فقال بعضهم إنما سميت بذلك لأن «سابور» مرّ بها وفيها قصب كثير، فقال يصلح أن يكون ههنا مدينة، فقيل لها نيسابور.

وقيل في تسميتها وتسمية مدن سابور خواست وجنديسابور أن سابور لما فقدوه حين خرج من مملكته كقول المنجمين، خرج أصحابه يطلبونه فبلغوا نيسابور فلم يجدوه، فقالوا نيست سابور، أي ليس سابور، فرجعوا حتى وقعوا إلى سابور خواست، فقيل لهم ماتريدون، قالوا سابور خواست، ومعناه نطلب سابور، ثم وقعوا إلى جنديسابور، فقالوا وندسابور، أي وُجد سابور.

وإذن فنيسابورليست هي جنديسابور، ولذلك فقد وقع المرحوم **توفيق مفرج** مترجم

الرباعيات في الخطأ عندما ذكر أن الخيام من جنديسابور، فاختلط عليه أمر التسميتين وظنهما واحداً، أو أنه ظن أن الصواب نطق نيسابور جنديسابور، والله أعلم.

ويقول **الحموى** إن أكثر شُرب أهل نيسابور كان من قني تجرى تحت الأرض، ينزل إليها في سراديب مهيأة لذلك، فيوجد الماء تحت الأرض وليس بصادق الحلاوة، ويقول إن عهده بها كثيرة الفواكه. وكان المسلمون قد فتحوها في أيام عثمان بن عفان والأمير عبد الله بن عامر بن كُرَيز سنة ٣١هـ صلحاً، وبنى بها جامعا، وقيل إنها فُتحت في أيام عمر على يد الأحنف بن قيس، وإنما انتفضت في أيام عثمان، فأرسل إليها عبد الله بن عامر ففتحها ثانية، وأصابها الغُز سنة ٥٤٨هـ بمصيبة عظيمة، حيث أسروا الملك سنجر، وملكوا أكثر خراسان، وقدموا نيسابور، وقتلوا كل من وجدوا، واستصفوا أموالهم حتى لم يبق فيها من يُعرف، وخرّبوها وأحرقوها، ثم اختلفوا فهلكوا، واستولى عليها المؤيد أحد مماليك سنجر. وتقلّبت بها الأحوال حتى عادت – كما يقول الحموى – أعمر بلاد الله، وأحسنها وأكثرها خيراً وأهلاً وأموالاً، لأنها دهليز المشرق، ولابد للقفول من ورودها، وبقيت على ذلك إلى سنة ٦١٨هـ.

تلك إذن نيسابور، حاضرة من الحواضر الإسلامية الكبرى، وفيها تجتمع كل الثقافات والملل والأديان والنحل، لأنها على حد تعبير الحموى دهليز المشرق الذى لابد للقوافل من ورودها. ولاينبغى أن ننسى ذلك ونحن نتحدث عن ثقافة عمر الخيام. ومع كل ماسبق فإن لكل عُملة وجهين، وكان ذلك هو الوجه المشرق لنيسابور، أما وجهها الردىء وهو الذى أنِفَ منه الخيام وشكا منه مرّ الشكوى فهو ماقد ظهر له من رياء أهلها وصعوبة تحصيل العيش فيها. يقول:

يا باقياً رهن الرياء ورائحاً
لتصير عيشك فى عناء متعب

وقال فيها القاضى أبو الحسن الاسترابازى:

لاقـدّس الله نيسـابور من بلـد * سوق النفاق بمغناها على ساق
يموت فيها الفتى جوعاً ويرهُـم * والفضل ماشئت من خير وأرزاق
والخير فى معدن الفَرْكي وإن برقت * أنـواره فى المعان غير برّاق

وقال المرادى يذمّ أهلها:

لاتنزلن بنيسابور مغترباً * إلاّ وحبلك موصولٌ بسلطان
أو لا فلا أدب يجدى ولا حسبٌ * يُغنى ولا حُرمة تُرعى لإنسان

*****

الفصل الثالث
عصر عمر الخيام
(١)
المناخ السياسى

نشأ الخيام وقضى حياته فى نيسابور وما جاورها من البلاد كبخارى ومرو وبلخ وبغداد، وعاصر الدولة السلجوقية وعرف من سلاطينها ألب أرسلان وملكشاه، وسمع بسقوط بلاد الإسلام فى أيدى الصليبيين وتأسيسهم لإمارات صليبية فى الرها وإنطاكية وأورشليم. وكان خلفاء العباسيين مجرد دُمى فى أيدى سلاطين الولايات، وبعضهم استقل بالحكم تماماً كما فى مصر الفاطميين ودولة الملثمين. وكانت المكائد بين السلاطين، وبينهم وبين الخلافة على أشدها . وتدهورت أحوال الزراعة وكسدت التجارة بسبب الفتن والقلاقل، وغلت الأسعار، وعمَّ الشغب وثار العوام هنا وهناك، وأحرقوا المحال حتى كانت النيران أحياناً تأتى على المدن بأكملها . ولمّا تولى نظام الملك الوزارة كانت البلاد قد اختل نظامها، والدين تبدلّت أحكامه، وخرّبت الممالك بين إقبال هذه الدولة وإدبار تلك، وأقفرت البلاد وأقوَت، واستولت الأيدى العابثة وتقوّت كما يقول ابن الأثير، وقامت النوائح على النواحى، والنوادب على النوادى، ولم يكن لأحد من قبل الدولة السلجوقية إقطاع، فرأى السلاطين أن الأموال لا تُحصَّل من البلاد إلا بتفريقها على الأجناد إقطاعيات، جعلوها لهم حاصلاً وارتفاعاً . وكان للسلاطين أنسباء يُدلّون بنسبهم وبسببهم، ويستطيلون بأنهم ذوى قرابة. ولما أراد نظام الملك وغيره التصدى لهذه الأحوال تآمر عليه أصحاب المصلحة وقد قرّ قرارهم على إسقاطه ومخالفته، وغيروا رأى أهل النفوذ عليه، وانتشرت الدسائس فى البلاط، وانبرى الشعراء يمدحون هذا ويهجون ذلك بحسب الأحوال. **وسنرى أهمية الخيام كشاعر لم يشترك فى عملية المدح والهجاء،** وقد تطرق برباعياته إلى موضوعات ربما لم يسبقه إليها شاعر إسلامى آخر. ولعل أبو يعلى الهبارية كان خير المعبرين عن مثل هذه الأوضاع بقصيدته التى يقول فيها:

لو أن لى نفساً هـــربتُ • لِمَا أَلْقَى ولكن ليس لى نَفْس
مالى أقيم لدى زعانفة • شم القرون أنوفهم فطس

ولم يكن السلاجقة من العرب، وكانوا أتراكاً غلبوا على أكثر الأقطار الإسلامية ونفر منهم الفرس، وكانوا يعاقبون المتمردين على أحكامهم إما بالسمّ أو بالسجن أو الخنق أو السمل، ولم ينج من ذلك السلاطين أنفسهم ولا نساؤهم، فبركيارق قتل عمه وغرّقه وقتل ولده معه، وكانوا يكحلونهم ويحبسونهم، ولما جرؤ الوزير الكندرى أن يخطب إحدى النساء، وكان السلطان طغرل يريدها لنفسه، أخصاه عقاباً له فى خوارزم، وعندما قبض عليه ألب أرسلان لتأييده لولاية أخيه سليمان بدلاً منه أمر بقتله فى مرو، ثم أخذوا جسده إلى موطنه كندر فدفنوه بها، ورأسه حملوها إلى نيسابور فدفنوها بها، وأما قحف الجمجمة فقدموها لألب أرسلان فى كرمان!

والكندرى هذا كان ملماً بالعربية وقدمه موفق النيسابورى إلى طغرل لهذا السبب فألحقه بخدمته وجعله كاتباً له، وكان له شعر جميل، كما كان متعصباً للشافعية، وأمر بلعن الرافضة والأشعرية فى المساجد، فلما جاء نظام الملك منعهم من لعن الأشعرية، وبذلك أرضى جملة من الفقهاء والصوفية منهم أبو المعالى الجوينى والإمام القشيرى مؤلف الرسالة.

وهذه الميتات الشنيعة من أمثال ميتة الكندرى كانت قدراً مقدوراً على الكثيرين، وحتى ألب أرسلان نفسه فإنه لمّا توجه إلى سمرقند وعَبَر النهر بعسكره الذين زادوا على مائتى ألف، أتاه أصحابه بمستحفظ قلعة يُعرف بيوسف الخوارزمى كان من الباطنية، فهجم على السلطان وركب على صدره وضربه بسكين كان فى خاصرته.

وبدا أن كل مافى عصر الخيام سيء للغاية، وحتى فى أقصى الغرب سقطت طليطلة فى أيدى الفرنجة وأخذوها من المسلمين، وكان لذلك وقع الصاعقة فى كل بلاد الإسلام. وكأنما حلّ غضب الله بالناس، فمع هذه الأخبار التى تكسر القلب، وقعت زلازل كثيرة ومات خلْقٌ عديد، وعمّت الفتن فى كل مدينة تقريباً وبين مختلف الطوائف، وكانت الفتنة الكبرى ظهور الاسماعيلية، ولم تعرف بهم الدولة لخلوها من أصحاب الأخبار والبريد الذين يكاتبونها بما فى الأقاصى والأدانى. وكان نظام الملك قد طلب من ألب أرسلان تعيين من يطالعهم بما يجرى فى البلاد، فرفض بدعوى أن الدنيا لاتخلو كل بلد فيها من أصدقاء للدولة وأعداء، فإذا نقل صاحب الخبر للدولة ماله غرض فيه فإنه يخرج به الصديق فى صورة العدو، والعدو فى صورة الصديق، فأسقط السلطان الفكرة، فلم يشعر إلا بظهور القوم أى الاسماعيلية، وقد استحكمت قواعدهم، واستوثقت معاقدهم، وأخافوا السبل، وأجالوا على الأكابر الأجل. وكان الواحد منهم يهجم على كثير وهو يعلم أنه يُقتل فيقتله غيلة، ولم يجد أحد من الملوك فى حفظ

نفسه منهم حيلة، فصار رأى الناس فيهم فريقين، فمنهم من جاهرهم بالعداوة والمقارعة، ومنهم من عاهدهم على المسالمة والموادعة، فمن عاداهم خاف من قتلهم، ومن سالمهم نُسب إلى شركهم. وكان الناس منهم على خطر عظيم من الجهتين، فأول مابدأوا بقتل نظام الملك، ثم اتسع الخرق، وتفاقم الفتق. وقتلوا الوزير مؤيد الملك بن نظام الملك، والوزير فخر الملك بن نظام الملك، وكانوا يفتكون بالوزير نظام الملك بن أحمد بن نظام الملك. وقتلوا القاضي عبد الله بن علي الخطيب، والقاضي صاعد بن محمد بن عبد الرحمن أبي العلاء والشريف أبا الحسن، قالوا قتله كيماوية، ادّعو أنهم يعملون النقرة. وقتلوا أبا جعفر المشّاط من شيوخ الشافعية وكان تلميذاً للخجندي، فلما نزل من الكرسي أتاه باطني فقتله.وقتلوا الخجندي بنفس الطريقة، وكان نظام الملك قد سمعه فأعجبه كلامه، وعرف محله من الفقه والعلم فعيّنه مدرساً بمدرسته النظامية، فنال جاهاً عريضاً، وكان النظام يتردد عليه ويزوره. وقتلوا الأعز أبا المحاسن عبد الجليل بن محمد الدهستاني وزير بركيارق، وكان راكباً متوجهاً إلى خدمة السلطان، فجاء شاب أشقر، وكان باطنياً، فاعتدى عليه بسكين، وجرحه عدة جراحات، فتفرق أصحابه من حوله، ثم عادوا إليه، فجرح الشاب أقربهم إليه جراحات أثخنته، وعاد إلى الوزير فلم يتركه إلا بآخر رمق.

وكانت البلد التي يثور أهلها تحاصر وتضرب بالمنجنيق ويؤسر أهلها ويصلبون على الأسوار. وكان يكفي أن يكون المرء سلجوقيا ليكون له الامتياز في كل شيء، وكان السلاجقة يأكلون الأموال ويقتطعون الأعمال. وكان العامة إزاء مايحيق بهم يظهرون غضبهم بإغلاق الأسواق، ورفع المصاحف وكانوا ينهبون ويحرقون ويكثرون من الكلام الشنيع والقتل، وكثيراً ماكانت أسواق الصاغة والصيارف والمخلطين والريحانيين تأتي عليها النيران، وقد يستمر الحريق من الظهر إلى العصر. وحتى الحُجّاج لم يكونوا يسلمون من التعدي، فكان العسكر يلحقون بقوافلهم وينهبونهم، ومن يعترض كان يقتل.

وقيل إنه في استيلاء الصليبيين على بيت المقدس قتلوا من المسلمين سبعين ألفاً، منهم كثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبّادهم وزهّادهم ممن فارقوا الأوطان وجاوروا بذلك الموضع الشريف. وأخذ الصليبيون من عند الصخرة المشرفة نيّفاً وأربعين قنديلاً من الفضة، وَزْنُ كل قنديل ثلاثة آلاف وستمائة درهم، وأخذوا تنوراً من الفضة وزنه أربعون رطلاً بالشامي، وأخذوا من القناديل الصغار مائة وخمسين قنديلاً نقرة، ومن الذهب نيّفاً وعشرين قنديلاً، وغنموا منه مالا يقع عليه حصر، وفي ذلك كله قال أبو المظفر الأبيوردي قصيدته التي منها:

مزجنا دماءً بالدموع السواجم * فلم يبق منا عُرضةٌ للمراحم
وشر سلاح المرء دمع يفيضه * إذا الحرب شبّت نارها الصوارم
فإيها بني الإسلام إن وراءكم * وقائع يلحقن الذُرى بالمناسم
أتهويمة في ظل أمن وغبطة * وعيش كنوار الخميلة ناعم
وكيف تنام العين ملء جفونها * على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحي مقيلهم * ظهور المذاكي أو بطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان وأنتم * تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
وكم من دماء قد أبيحت ومن دمى * توارى حياءً حسنها بالمعاصم
بحيث السيوف البيض محمرة الظُبى * وسُمر العوالي داميات اللهاذم
وبين اختلاس الطعن والضرب وقفة * تظل بها الولدان شيب القوادم
وتلك حروبٌ من يغب عن غمارها * ليسلم يقرع بعدها سن نادم
سللن بأيدي المشركين قواضباً * ستُغمد منهم في الطُلى والجماجم
يكاد لهن المستجن بطيبة * ينادي بأعلى الصوت يا آل هاشم
أرى أمتي لايشرعون إلى العِدَى * رماحهم والدين واهي الدعائم
ويجتنبون النار خوفاً من الردى * ولايحسبون العار ضربة لازم
أترضى صناديد الأعاريب بالأذى * ويغضي على ذُلٍ كماة الأعاجم

إلى أن يقول:

فليتهم إذاً يزودوا حمية * عن الدين ضنّوا غيْرةً بالمحارم
دعوناكم والحرب ترنو ملحة * إلينا بألحاظ النسور القشاعم
تراقب فينا غارة عربية * تطيل عليها الروم عض الأباهم
فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه * رمينا إلى أعدائنا بالجرائم

وكان الفرنجة يغيرون على بلاد الإسلام فيسوقون الماشية ويأسرون من يقع من المسلمين بأيديهم من الرجال والنساء والأطفال. وكذلك كانت الاسماعيلية (الباطنية) يغيرون على البلاد، ويكثرون القتل في الأهالي، والنهب للأموال، والسبي للنساء. وكان السلاطين مشغولين عنهم بمؤامراتهم.

وسيّطر المنّجمون على السلاطين، وكان لكل سلطان منّجم، فمثلاً قال المنجمون لسعد الدولة إنك تموت متردياً، فكان يحذر من ركوب الخيل، وقيل إن حذره لم ينفعه، فلما كان فى حربه انهزم فتردي به فرسه فسقط ميتاً. ولعل الاعتقاد فى هذه المسائل هو الذى حدا بالدكتور **زكى مبارك** إلى أن يصف عصر الخيام، أو بالأحرى عصر الغزالى ولافرق بين الاثنين فهما من نفس العصر – أن يصفه بالسذاجة، غير أن المرحوم **أحمد الصراف** قد أخذ عليه هذا الوصف وقال عبارة أسقطته بشناعة. قال: وإن أعجب فعجبى من الأساتذة الفطاحل الذين منحوا هذا الأديب (يقصد الدكتور زكى مبارك) لقب الدكتوراه من غير مناقشة في هذه الوثيقة (يقصد تصديق الناس فى عصر الخيام عن سذاجة أن من يدرس على الإمام الموفق النيسابورى يبلغ الرفيع من المناصب)..». وإنى لأرجع أمثال هذه الانتقادات غير العلمية، وماأكثرها كلما اختص الأمر بمصرى، إلى الغيْرة والحسد للمصريين. وإلاّ فإذا كان الصرّاف رحمة الله عليه يتباهى بأنه أفضل من الدكاترة زكى مبارك فليقل لى لماذا أخطأ هذا الخطأ الفظيع وذكر فى معرض حديثه عن الغزالى ص٨٠ أن الخيام عاصر الغزالى وصادقه فى بغداد، وجرى بين الاثنين حوار علمى حول القُرّاء... والغزالى الذى جرى الحوار بينه وبين الخيام فى هذه الواقعة بالذات هو إمام القرّائين **أبو الحسن الغزالى** وليس الإمام الغزالى، وكان ذلك فى مجلس الوزير عبد الرازق، وكانا يتكلمان فى اختلاف القُرّاء على إحدى الآيات!! وأما الواقعة التى ضمّت الإمام الغزالى والخيام فكانت فى مجلس آخر، وفيه سأله الإمام الغزالى عن تعيين جزء من أجزاء الفلك للقطبية. ثم إن الذى يقوله الدكتور مبارك هو حكم على العصر – يقول العصر ساذج – والحكم ذاتى، وهو حر أن يرى فى العصر مايشاء فهذا هو انطباعه عنه وأمّا خطأ الصراف فهو غفلة موضوعية ظن معها أن القرّاء أبا الحسن الغزالى هو نفسه الإمام حامد الغزالى – وذلك أمر شنيع!!!

وكان التطاحن على أشدّه بين السنة والشيعة. وكثر الجدرى، وقد أصيب به السلطان سنجر وهو بعد طفل وعالجه الخيام. وكثيراً ماكان الجنود ينضممون للأهالى ضد السلاطين والوزراء والحاشية فيهاجمون القصور والدور الحسان ويخربونها. وكثيراً ماكانت الفتن تثور بنيسابور موطن الخيام، وتحاصَر بالشهور، ويقتتل الأهالى ويسقط الكثير من القتلى. وكان الغلاء بها يستمر أحياناً لسنوات، وقيل إنه فى زمن الخيام كان يباع كُرّ الحنطة فى سنوات

بمبلغ سبعين ديناراً، وربما زاد، وكانت تحدث مجاعات ويموت الناس بالمئات حتى كانوا يحملون على المحفة الواحدة ست جثث، وكانت الأدوية والعقاقير تشح أو تكون معدومة.

هذا إذن كان المناخ السياسي الذي عاش فيه عمر الخيام، وكان عاملاً من عوامل تزهّده واعتزاله وميله إلى التشاؤم، وأن يكتب الرباعيات وفيها كل هذا الكم الهائل من الحزن والشجن والأسى والهّم والجزع والقلق. يقول:

دارنا هذه خيمةٌ في قفار
ذات بابين من دجى ونهار
ومقيل لكل غادٍ وسار
هاك فانظر آثار عزّ مثات
مثل جمشيد بعض هذي الرفات
وارنُ وانظر أطلال أربَعِ بهرا –
مَ وكم من جاءوا وجدّوا ذهابا

*****

قصر بهرام مربعُ السلطان
بات مأوى الآرام والغزلان
ومراحَ الضرغام والسرحان
والمليك الصيّاد صيدَ وأردي
ومن العرش حطّ حطاً للحدِ
بقر الوحش فوقه رائحات
غاديات تجتاحه أسرابا

*****

(٢)
عمر الخيام والوزير نظام الملك

نظام الملك اسمه حسن الطوسي، أو الحسن بن علي بن إسحق، وكنيته أبو علي، وعن صلته بعمر الخيام تؤكد قصة صداقته والخيام وحسن الصباح المراجع من أمثال **جامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله (٧١٠هـ) وتذكرة الشعراء لدولت شاه (٨٩٢هـ) وروضة الصفا لميرخند (٩٠٣هـ)**، والكتب الثلاثة تنقل عما تسميه **وصية نظام الملك** والتي فيها يحكي نبذة عن حياته، فإن أباه قد سمع بعلم الإمام **الموفق النيسابوري**، وأن من يتلقى عليه علوم العربية لابد أن ينبغ فيها ويبلغ الغاية ويتساق إليه العز والجاه، ولذلك فقد وجهه إلى نيسابور ليقرأ على ذلك النابغة الجليل. وفي أول جلوسه لحلقة الدرس التقى تلميذين حديثي عهد بالقراءة على أستاذهم الموفق، وكانا **عمر الخيام وحسن الصباح**. ويحكي نظام الملك أنهما كانا في غاية الفطنة والذكاء، فأنس كل منهم بالآخر ونمت بينهم علاقة صداقة كالتي تنشأ بين الصغار دائماً عندما يتزاملون في الدراسة، فإذا قام الإمام من حلقة الدرس اجتمعوا عند نظام الملك ليذاكروا ما تلقوه.

ويقول نظام الملك عن **حسن الصباح** إنه كان يكذب إذ يرجع أصوله إلى حِمْيَرَ من آل الصباح، ولكن الناس في خراسان وطوس بالأخص يؤكدون أنه من عامة الناس، وأن أباه شديد التنسك والورع والتقشف ولكنه متهم في عقيدته. وكان الحسن ينكر ولكنه أحياناً ينسى نفسه ويتلفظ بما يقضي بكفره، وكان شديد النقد والتحامل على أهل السنّة، فإذا واجهه الإمام الموفق بما قال أبدى البراءة، وتنصّل من التهمة مخافة أن يطرده الإمام من الحلقة. وجاء الحسن زميليه يوماً واقترح أن يتعاهدا على أن من يحقق لنفسه مستقبلاً ناجحاً فلا يقصّر في حق صاحبيه وليقتسم معهما ما حصّله من خير. وتعاهدوا، وافترقوا، ومضت السنون. ويقول نظام الملك إنه سافر طلباً للرزق، وتقلبت به الأحوال إلى أن التحق بخدمة السلطان وارتقى إلى الوزارة، فسمع به صاحباه عمر الخيام وحسن الصباح، فقدمَا إليه يستقضيان العهد. ولمّا عرض نظام الملك على الخيام أن يوليه إمارة أو يلحقه بخدمة السلطان، بالنظر إلى علمه وأن مِثْله ينبغي الانتفاع به، أبَى وأبدى عزوفاً عن السياسة والوظائف العامة، وآثر أن يخصّه النظام براتب سنوي يكفيه ويغنيه عن الناس ليتفرغ لمواصلة دراسة علوم الحكمة وخاصة علم الهيئة فيفيد منه الناس. وتمضي القصة أن حسن

الصباح طلب الاشتغال بالحكم، وظن النظام انه يطلب إمارة أحد الأقاليم فخيّره بين الرّى وهمذان، ولكنه رفض العرضين وطلب أن يشركه معه فى الوزارة، فاكتفى الوزير أن يُبوأه معه مكاناً عليّاً فى القصر، فعمل الحسن على أن يتصل بندماء السلطان وأن يجتذبهم إليه، فكان كثير الاجتماع بهم والسمر معهم وملاعبتهم النرد والشطرنج حتى ارتقى فى الوظيفة وصار حاجباً للسلطان. وكان الصباح من الشيعة الاسماعيلية فكان يكره النظام لهذا السبب لأنه كان سنياً منتصراً لسنيّته، وكانت تلك الكراهية دافعاً له أن يدس للنظام عند السلطان حتى اتهمه هذا الأخير بتبديد أموال الدولة وإساءة التصرف فيها.

وتقول القصة إن هذه الفرية انكشف أمرها فهرب الصباح إلى أذربيجان ومنها إلى الشام، ثم نزح إلى مصر سنة ٤٧١هـ، وفيها درس أصول الدعوة، وكان أبو داود داعى الدعاة قد استقبله وقدّمه إلى المستنصر بالله الفاطمى فقرّبه منه، ثم رجع إلى فارس ينادى بالخلافة لنزار بن المستنصر، ويطوف بكرمان وطبرستان يدعو له، ولمّا خاب رجاؤه قصد القلعة المشهورة باسم وكر العقاب فى قوهستان، وظل بالقرب منها يسكن إحدى المغارات ويبدى من صنوف التعبد ماجعله موضع رضا من حاكمها على المهدى، فدعاه إلى النزول بها ولكنه رفض بدعوى أنه لايحب أن يكون لأحد فضل عليه، وطلب منه أن يبيعه ولو أشبار من الأرض يقيم فيها ويتعبد عليها فى ملكه، فباعه ذلك، وأقام الصباح فى القلعة يمكر بأهلها ويخدع حاكمها حتى استطاع أن يثيرهم ضده، ثم أرسل إليه يقول: هذه القلعة ملكى وقد بعتها لى فاخرج منها- ولم يكن فى استطاعة الحاكم إلا أن يرضخ له ويخرج من القلعة بعد أن انضم رجاله إلى الصباح.

وتختلف الرواية فيما رتّب نظام الملك لعمر الخيام من معاش، فذكر فضل الله أنه عشرة آلاف دينار سنويا، وقال ميرخند أنه ١٢٠٠ دينار، وقال دولت شاه إنه ١٢٠٠ مثقال من الذهب من خراج نيسابور.

هذه هى القصة المشهورة والتى ينكرها البعض بدعوى أنها جميعها ملفقة، لأن نظام الملك لم يكن من سن الخيام ولا الصباح، وأن النظام كان من مواليد ٤٠٨هـ وتوفى غيلةً سنة ٤٨٥هـ، والمعروف أن الخيام توفى عام ٥١٧هـ أو نحوها، وكذلك حسن الصباح، فلو كانا من سن النظام إذن لكان عمرهما عند الوفاة فوق المائة وهذا كثير.

وأقول: إنه ليس بكثير أن يعيش النظام أو الخيام بعد المائة، فهذا الكاتب المعاصر لهما

أبو على محمد بن سعد بن إبراهيم بن النبهان قد تجاوز المائة عندما توفى وكان وحيد عصره فى علم الفرائض والحساب.

وأيضا فإنه ليس هناك ما يجزم بوفاة الخيام سنة ٥١٧ هـ، ولابان ولادة النظام كانت فى سنة ٤٠٨هـ. ورغم أن المستشرق **إدوارد جرانفيل براون** فى كتابه الجامع **تاريخ الأدب الإيرانى** يقول بوفاة الخيام احتمالاً سنة ٥١٧هـ ويبنى هذا الترجيح على أساس أن المؤرخ العروضى قد ذكر أن الخيام كان قد مات منذ بضع سنوات قبل سنة ٥٣٠ هـ، وأن البضع هو ١٣ سنة، إلا أنى فى الحقيقة لا أفهم هذا التفسيرللبضع الذى سايره عليه **الدكتور الشواربى** مترجم الكتاب، فالبضع فى اللغة العربية من ٣ إلى ٩، فتكون الوفاة كما سبق أن ذكرنا فى الفصل السابق احتمالاً بين ٥٢١ و٥٢٧ هـ. فهل يأترى البضع فى الفارسية هو ١٣؟

ويورد **براون** اقتراحا يوائم به بين تضارب التواريخ في الواقع والقصة عند الأصحاب الثلاثة: النظام والخيام والصباح، وهو أن الوزير المعنى فى القصة لم يكن النظام بل هو **أنوشيروان بن خالد** الذى استوزره السلطان محمود بن محمد بن ملكشاه الذى حكم فى المدة بين ٥١١ و٥٢٦ هـ، وخاصة أن هذا الوزير نفسه يحكى أنه قد سبق له أن عرف بعض رؤساء الباطنية فى شبابه ودرس مع نفر منهم، وحدده أكثر فقال إنه كان من الرى وكان كثير الأسفار محباً للإنشاء والكتابة، وهذه الصفات تنطبق على الحسن بن الصباح، فإذا عرفنا أن أنوشيروان نفسه من الرى من مواليد ٤٥٩ هـ لأدركنا للتو أنه فعلاً الوزير المعنى لأنه: يتقارب فى السن مع الصباح، ومن بلده، ويحتمل لذلك أنه درس معه، ثم كانت وفاته سنة ٥٣٢هـ، وكان سنة ٥١٧هـ وزيراً للسلطان محمود ورافقه فى رحلته إلى بغداد، وعانى كثيراً من المؤامرات من رجال القصر.

ومع كل ما سبق والأدلة التى يقدمها **براون** فلست أرى أن نظريته سليمة، وذلك أن تحديد وفاة الخيام بسنة ٥١٧ هـ افتراضى بحت ولا يوجد ما يثبته، وهناك من يرى أنه توفى سنة ٥١٥، أو سنة ٥٠٩ هـ، أى قبل أن يتولى أنوشيروان الوزارة، فقد ذكر عماد الدين الأصفهانى فى كتابه « **تاريخ دولة سلجوق**» ضمن باب «**ذكر جلوس أنوشيروان بن خالد فى نيابة الوزارة**» وباب «**ذكر وزارة شرف الدين أبى نصر أنوشيروان بن خالد**» أن أنوشيروان يقول عن نفسه إنه ظل بالوزارة سنةً وأشهراً لا يقدر على الخطاب فى مصلحة، ولاعلى التنفس بفائدة مترجحة، وقد اتفق عليه صاحبا يمينه ويساره الشهاب أسعد الطغرائى

والصفى أبو القاسم المستوفى والحاجب الكبير أرغان وامرأته قهرمانة السلطان»، ثم يقول إنه دخل بغداد سنة ٥٢٠ هـ وليس سنة٥١٧، وأنه لم يستطع أن يتقرب إلى السلطان ويبصّره بما يحاك ضده «إلا فى أواخر ذى الحجة سنة ٥٢٠ أو أوائل المحرم سنة٥٢١هـ».

ما الرأى إذن فى كل هذا التضارب فى التواريخ، وأيها نصدق؟ ثم إن المدقق فى تاريخ حياة الوزيرين «نظام الملك وأنوشيروان» لابد أن ينتهى إلى ترجيح أن الوزير المعنى هو النظام على الحقيقة وليس أنوشيروان الافتراضى.

ولا يرفض براون قصة الأصدقاء الثلاثة، ولكنه يثبتها مع هذا التغيير الذى يقترحه، ونحن نؤيد القصة بحذافيرها دون تغيير، وذلك للأسباب التالية:

١ - أنوشيروان شخصية ضعيفة ومهزوزة ويعترف هو نفسه بأنه كان عُرضة لمؤامرات تُحاك ضده لم يستطع حيالها شيئاً إلا بعد سنة ٥٢٠، أى بعد وفاة الخيام المفترضة.

٢ - ما قيل عن نظام الملك يقضى روحاً ومبنىً أنه الوزير المعنى فى القصة بكل التفاصيل التى قيلت عنه، فهو من بيت عز من دهاقين طوس، وماتت أمه وهو طفل، وفقد أبوه ماله، واضطر أن يبحث له عن مرضعات يرضعنه حِسبةً، وأصوله العرقية وتَقْوىَ أبيه ورضاعته عن يُتم جعل ذلك شخصيته فيها حنوّ غريب للفقراء والمحتاجين حتى إنه لتُرْوى عنه الأعاجيب. وكان تحصيل العلم تسليته فى يُتمه فنشأ محباً أن يتيح كل الفرص لغيره أن يتعلم. والعلم هو الذى رفعه من الحضيض ومن وظيفة كاتب صغير إلى مرتبة الوزير الأول، وظل بالوزارة ثلاثين سنة، وكان لفرط إخلاصه مطلق اليد فى الإدارة، وأنجب ١٢ ولداً صاروا جميعهم وزراء. وكان شديد التدين، جواداً، عادلاً، حليماً، ويعتبر أهم شخصية فى إيران جميعها فى عصره. وكان متضلعاً فى الحكمة وله كتاب سياست نامه أى كتاب السياسة، ويعتبر من أهم الكتب فى موضوعه، يحكى فيه عن خبرته فى الحكم وإدارة الدولة كما طلب منه ملكشاه. وأسلوبه فيه بسيط وأفكاره واضحة. والكتاب برمته يقضى بالتزامه الجماعة والسنّة، وأنه ضد الشيعة والقرامطة والاسماعيلية والباطنية، ويرد كل هذه الفرق إلى المزدكية، وبعد مزدك عاودت الظهور على يد الخرمية ثم سنباد المجوسى، ثم عبد الله بن ميمون القداح، والأخير هو مؤسس الاسماعيلية وينتسب إليه العلويون والفاطميون.

ويقول ابن الأثير فى كتابه الكامل فى التاريخ إن نظام الملك كان جم التواضع، ويحكى أنه كان يلتقى الإمام الجوينى والإمام القشيرى فينهض للسلام ثم يلزم مقعده، فإذا التقى

الإمام الفارمذى فإنه يقوم له ويجلسه مكانه ويجلس بين يديه، وذكر أن الأوليْن كانا يثنيان عليه فيغتر، وأما الثالث فكان يذكّره بعيوبه فتنكسر نفسه ويرجع عن كثير مما هو فيه. وكانت أمنيته في ابتدائه أن يمتلك قرية بأكملها يكون ريعها له، ومسجداً ينفرد فيه للعبادة، ثم ترقّت أمنيته فصار يرغب في قطعة أرض - مجرد قطعة - تكفيه ليتقوّت منها، ومسجدٍ يعبد الله فيه، ثم ترقّى أكثر فصارت أمنيته رغيف خبز ومسجداً يجد فيه لنفسه مكاناً للصلاة والعبادة!

هذا هو نظام الملك، فأيهما نصدق أنه المعنّي بالقصة؟ هل هو أنوشيروان أم النظام الذى كل مافى القصة ينطبق عليه وعلى خصاله؟ ولاعجب أن يكون النظام صديق الخيام وأثيره، وأن يختصه بمعاش، وأن يفرغه لوضع الزيج الجلالى الذى أتمّه على خير وجه حتى أشاد به المحدثون قبل القدماء والشبيه يميل إلى شبيهه، والنظام الذى يتمنّى مجرد رغيف خبز وسجادة للصلاة، يقترب كثيراً فى أمنيته من الخيام الذى يتمنى **نصف رغيف فقط يوميا ومكاناً يأوى إليه، ولا يكون مخدوما ولا خادما لأحد، فهذا هو أقصى الهناء عنده الذى يحمد الله عليه كل الحمد.**

وشخصية نظام الملك شخصية درامية للغاية سواء فى بدايتها (الفقر بعد يسار، واليتم، والرضاعة من المرضعات حِسبة، والاضطهاد) أو فى نهايتها حيث كان اغتياله بسكين من صبى من الباطنية. والغريب أن ولدين له هما فخر الملك ومؤيد الملك قُتلا غيلةً أيضا من الباطنية. وكان نظام الملك محبوباً من الجميع... الفقراء والعلماء والدهماء والملوك. وقيل فى أيامه نشأ للناس أولاد نجباء وتوفر الآباء على تهذيبهم ليحضروهم إلى مجلسه فإنه كان يرشح كل واحد للمنصب الذى يصلح له، ويوجهه لنوع الدراسة التى تفيده فى عمله بمقدار ما يرى فيه من الرُّشد والفضل. ومَنْ وجده فى بلدةٍ قد تميّز وتبحّر فى العلم بنى له مدرسة ووقف عليه وقفاً، وجعل فيها دار كتب. وهذه الأوصاف التى يوردها ابن الأثير عنه تتفق مع القصة تماما ومع أفضاله الكثيرة على الخيام وإيثاره له بالخير وقوله له إنه قد رأى فيه التفوّق فأراد أن يفرّغه لما تميزّ فيه وهو علم الهيئة أى الفلك. ويقول ابن الأثير وكأنما هذه المحامد فيه هى التى عناه بها أبو الضياء الحمصى بقوله:

وما خُلِقت كفّاك إلاّ لأربع * ومافى عباد الله مثلُك ثان

بتجريد هندىّ وإسداء نائل * وتقبيل أفواه وأخذ عنان

وظهر في تدبيره في سياسة المُلك ما قاله سليمان بن عبد الملك: عجيبٌ أمر هؤلاء الأعاجم! ملكوا ألف سنة فلم يحتاجوا إلينا ساعة (أي لم يحتاجوا للعرب)، وملكنا مائة سنة فلم نستغن عنهم ساعة!!

وفي عهد نظام الملك نشأت طبقات من الكُتّاب الجياد، وتولوا المراتب. ولم يزل بابه مجمع الفضلاء وملجأ العلماء، تماما كما فعل مع الخيام. وكان بصيراً ينقب عن أحوال كل منهم، ويسأل عن تصرفاته وخبرته ومعرفته، فمن تفرّس فيه صلاحية الولاية ولاّه، ومن رآه مستحقاً لرفع قدره رفعه وأعلاه، ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ورتّب ما يكفيه حتى ينقطع إلى إفادة العلم ونَشْره، وتدريس الفضل وذِكْرِه، وربما سيّره إلى إقليم خالٍ من العلم ليُحيِيَ به عاطله ويؤدي حقه ويميت باطله.

ولكل ما سبق نؤيد بشدة أن يكون الوزير المعنّي في قصة الأصدقاء الثلاثة – النظام والخيّام والصباح – هو نظام الملك وليس أنوشيروان، حتى وإن تضاربت التواريخ (رغم أن نسبتها إلى أنو شيروان لم يرفع هذا التضارب كما سبق أن نوهنا)، فروح القصة ومبناها كلاهما ينسجم مع سيرة وحياة نظام الملك وليس غيره. وكان نظام الملك، كما هو ثابت، هو الذي جمع أهل العلم من الفلكيين الثقات، ومنهم الخيام، ليضعوا الزيج الجلالي، وهو الذي فرّغهم لهذا العمل، وخصهم بالمال اللازم، وهيأ لهم كل الأدوات وأشاد بإنجاز الخيام حتى أن السلطان ملكشاه قربّه وجعله من جلسائه.

*****

(٣)

المناخ الثقافي

كانت نيسابور في عصر الخيام ملتقى الثقافات والحضارات، وسكانها أخلاط من مختلف الجنسيات والألوان والنحل والديانات، وتنتشر فيها دكاكين الكُتبية تبيع المصنفات المترجمة والمؤلفة، والأسواق تحفل بالبضائع من أطراف الدنيا، والمشترون والبائعون يتكلمون لهجات معروفة أو مجهولة، والناس بأزياء عجيبة وألوان من الثياب غريبة، وقد وفدوا من كل صوب بعيد. وفيها الحانات على المشارف يديرها المجوس أو اليهود، ويروج لها البغايا والقيان والصادحات والضاربات بالدفوف والعازفات على العود من كل صنف وملة.

وكان المناخ الثقافى العام كوزموبوليتانى، أى مناخ عالمى، فالسلاطين أتراك يرطنون بالتركية، والشعب فارسى يلحن بالفارسية، والديانة عربية لسانها عربى، والجنود من شتى بقاع الإسلام وأنحاء الإمبراطورية، والقواد من المماليك. وفى عهد السلاجقة قيض لهذه الدولة وزراء مستنيرون كان أبرزهم نظام الملك، أطلق السلاطين يده فى الإدارة، وكان من أهل الأدب والعلم فأنشأ المدارس النظامية وشرع نوابه فى تعميمها ابتداء من سنة ٤٥٩هـ، ولما استتمت أول مدرسة كبرى منها وانتظمت أحوالها، سكنها من حملة الشريعة رجالها، وأراد بها مؤسسها أن تكون قلعة للسُّنَّة تنافس المدارس الفاطمية فى مصر. وكان الفاطميون قد فاجأوا العالم الإسلامى بإنشاء **دار الحكمة** سنة ٣٩٥ هـ لتدريس المذهب الاسماعيلى، وزودوا الدار بمكتبة أطلقوا عليها **دار العلم** حوت الآلاف من الكتب فى الفقه واللغة والكيمياء والطب وسائر العلوم والآداب، وحوّلوا الأزهر للتدريس سنة ٣٦٥ هـ وصيّروه مركزا لمجالس الحكمة. وفى عهد نظام الملك صارت المدارس النظامية نموذجاً فريداً لدور التعليم الإسلامى السنّى، وألحقت بها المكتبات، وأجرى على علمائها الأرزاق. ووفر نظام الملك لأرباب العلوم حقوقاً لا تؤخر، ورسوما لا تُغيّر، وميراثاً لهم يأخذونه بقدر الفرائض، ويأمنون بها من النوائب والعوارض. وقيل إن ما كان ينفق سنويا فى عهد السلاجقة على طلبة العلم بلغ ٦٠٠,٠٠٠ دينار فى السنة. وكان من علماء المدارس النظامية أبو طاهر عبد الرحمن بن محمد بن علك، وأبو عبد الله الطبرى، وأبو سعد عبد الرحمن بن المأمون المتولى، وأبو القاسم البكرى، وكلهم أساطين من أساطين العلم ودهاقين المعرفة. ومنهم **الإمام الغزالى وأبو إسحق الشيرازى**، ولما توفى الشيرازى كاد نظام الملك يغلق المدرسة النظامية سنةً حزناً عليه، وصلّى عليه الخليفة نفسه.وبلغ من تكريم الناس للشيرازى ولأهل العلم فى حياته أنه فى طريقه إلى لقاء ملكشاه ونظام الملك كان كلما مرّ بمدينة من بلاد العجم يخرج أهلها إليه بنسائهم وأولادهم، يتمسحون بركابه، ويأخذون تراب بغلته للبركة، وكان الفقهاء يدعونه كل منهم أن يدخل بيته. ولقيه أصحاب الصناعات ومعهم ما ينثرونه على محفته، وخرج الخبازون ينثرون الخبز وهو ينهاهم فلم ينتهوا، وكذلك أصحاب الفاكهة والحلواء وغيرهم. وخرج إليه الأساكفة وقد عملوا مداسات لطافاً تصلح لأرجل الأطفال، ونثروها فكانت تسقط على رءوس الناس، وكان الشيخ يتعجب ويتندر مع أصحابه من بعد، ويسألهم كم مداس وقع على رءوسكم! وخرج إليه مشايخ الصوفية، وكانوا يقبلون يده فيركع ويقبل أرجل المشهورين منهم من ذوى الصلاح والفضل.

ومن الشخصيات الصوفية لهذا العصر **القشيرى** صاحب **الرسالة**، وقد تولى ابنه أبو نصر التدريس فى النظامية وفى رباط الصوفية، وأبدى فى تعليمه شعار الأشعرية، وزعم أنه يحقق أدلة الموحدة المنزهة ويبطل شبه المجسمة، فثارت الفتنة بين العامة، وقصدت الحنابلة سوق المدرسة، وقتلوا جماعة، وأظهروا شناعة، وورد مؤيد الملك بن نظام الملك فى عسكره فلم يطق دفعاً، ولم يستطع منعا، ونسب نظام الملك إلى بنى جهير تلك الفتنة.

ومن الشخصيات الصوفية أبو الحسن البسطامى وأبو نصر بن أبى عبد الله بن جَردة، وعبد الرازق الصوفى. وكان من أهل الأدب أبو الفوارس الحسن بن على الخازن وله الشعر:

عنت الدنيا لطالبها * واستراح الزاهد الفطن
عرف الدنيا فلم يرها * وسواه حظه الفتن
كل مَلِك نال زخرفها * حظه مما حوى كفَن
يقتنى مالاً ويتركه * فى كلا الحالين مفتتن
أملى كونى على ثقة * من لقاء الله مرتهن
أكره الدنيا وكيف بها * والذى تسخو به وَسَن
لم تدم قبلى على أحد * فلماذ الهمّ والحَزَن؟

وكأنه قد تقمّص روح الخيام الذى يقول:

زخارف الدنيا أساس الألم * وطالب الدنيا نديم الندم
فكن خلىّ البال من أمرها * فكل مافيها شقاء وهَمّ
وأسعد الخلْق قليل الفضول * من يهجر الناس ويرضى القليل
من يحسب المال أحب المنى * ويذرع الأرض يريد الغنى
يفارق الدنيا ولم يختبر * فى كدّه أحوال هذى الدنى

ومن أشخاص هذه الفترة الفقية عبد الله بن يحى بن محمد بن بهلول. ومن مدرسى النظامية أردشير بن منصور أبو الحسين الواعظ العبّادى، وكان مجلسه من المستمعين يشغل مساحة من الأرض، طولها أحيانا ١٧٥ ذراعا، وعرضها ١٢٠ ذراعا، وكانوا يزدحمون ازدحاما كثيرا، وكان النساء أكثر من ذلك. ولمّا نهى عن أن يتعامل الناس بالقراضة بدعوى أنها ربا، منعه الناس من التدريس وأخرجوه من البلد.

ومن الحوادث الثقافية ذات الدلالة فى موضوعنا أن عبد الباقى بن محمد الحسين بن ناقيا الشاعر، كان يتهم بأنه يطعن الشرائع كالخيام، فلما مات كانت يده مقبوضة فلم يطق الغاسل فتحها، فبعد جهد فُتحت فإذا فيها مكتوب:

نزلت بجار لا يخيب ضيفه * أرجىّ نجاتى من عذاب جهنم
وإنى على خوفى من الله واثق * بإنعامه والله أكرم منعم

وما أشبهه بالخيام إذ يقول:

قيل لدى الحشر يكون الحساب * فيغضب الله الشديد العقاب
وما انطوى الرحمن إلاّ على * إنالة الخير ومنح الثواب

ولعل **الحركة الباطنية** من الحركات الكبرى التى شغلت أفكار الناس وكانت من التيارات الثقافية التى صنعت عصر الخيام، وكان قد اجتمع من الباطنية ١٨ رجلاً، صلواً صلاة العيد، وفطن الناس لما يدعون إليه فحبسوهم ثم أطلقوهم. ثم إنهم دعوا مؤذناً فلم يجبهم إلى دعوتهم فخافوا أن يفشى سرّهم فقتلوه، **فهو أول قتيل لهم**، وبلغ خبره نظام الملك فأمر بأخذ من يُتهم بقتله، فوقعت التهمة على نجّار اسمه «طاهر» فقتل ومُثّل به، **فهو أول قتيل منهم**. وكان والده واعظاً، وقصد البصرة فولى القضاء، ثم توجه فى رسالة إلى كرمان، فقتله العامة فى الفتنة التى جرت، وذكروا أنه باطنى.

ثم إن الباطنية قتلت **نظام الملك**، وهى **أول قِتْلة مشهورة كانت لهم**، وقالوا «قتَلَ نجاراً فقتلناه به».

وممن قتلوه من الشخصيات ذات الوزن العلمى والثقافى **أبو القاسم إبن إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى** بنيسابور، وكان من خطبائها. واتهم العامة أبا البركات الثعلبى الباطنى بأنه هو الذى سعى فى قتله فوثبوا به فقتلوه وأكلوا لحمه.

وكان السباب يتناول المذاهب على المنابر. وفى هذا العصر كثر الإلحاد والغلط فى الدين، وانتشر التآليف على طريقة اليونان والشروح على كتبهم، وقيل فى الفلسفة إنها بدعة مستوردة، واتّهم الفلاسفة فى دينهم وامتُحنوا فى إراداتهم. وامتاز العصر بالمؤلفات الكثيرة التى تردّ على أهل الفلسفة، وتحرّض الحكومات عليهم، وتومز إلى العامة بمحاربتهم

وكانت هناك اتهامات فكرية متبادلة، وحركة كبرى من النقل من اليونانية بخاصة، وصار من المألوف أن المفكرين الكبار يقرأون بأكثر من لغة، وتجتمع فيهم روافد متعددة من

الحضارات والثقافات فلا تدرى الأصول الحقيقية لثقافاتهم واتجاهاتهم الفكرية من كثرة الموارد عليهم.

ولسوف نرى في رباعيات الخيام من كل ذلك الكثير، كما سنرى كيف تأدىّ به تضارب المذاهب وتطاحنها وإلغاء بعضها لبعض أن زهد فيها جيمعا وتشكّك في العقل نفسه. يقول:

تزداد حيرة عقلي كل داجيـــــــة
والدمع حولي مثل الدُرّ مسكــــــوب
كم سِرتُ طفلاً لتحصيل العلـوم وكَمْ
أصبحتُ بعد بتدريسي لـها طَرِبـــــا
فاسمعْ ختامَ حديثي ما بلغتُ سِوى
أنى بُدئتُ تـراباً ثم عدتُ هـَبـَـاً!!

*****

الفصل الرابع
عمر الخيام والرسائل الفلسفية

(١)

معيار للحكم على رباعيات الخيام

لم يعرف العالم الحديث الخيام إلاّ كشاعر الرباعيات كما قدّمها له المترجمون، وكان أمامهم أعداد من الرباعيات قيل تجاوزت الألف رباعية، وكان عليهم أن يختاروا منها ما يتصور كل واحد منهم أن هذه الرباعيات التي يقدّمها هي أصدق الرباعيات انتسابا له، وبيّن في تقديمه لها شيئا من حياة الخيام، وبعضاً من فلسفته ومن تعليقات النقاد.

ويبدو هؤلاء المترجمون إلاّ النزر اليسير منهم - على عدم دراية بأن له رسائل فلسفية حسم فيها مسائل كثيرة مما تناولتها الرباعيات.

والأصل في الخيام أنه فلكي وفيلسوف، أو أنّ تلك كانت صورته في العالم القديم، ولم يُذكر كشاعر إلاّ لماماً، وما ورد عنه من الشعر في المراجع التاريخية لا يزيد على أبيات من الشعر العربي وعدد من الرباعيات يتجاوز العشر بقليل، وأمّا الغالبية الغالبة من الرباعيات فكان ظهورها وكتابتها في مخطوطات بعد وفاته بقرون. وقال أهل العلم والنقاد أن الروح العامة في هذه الرباعيات التي نسبت إلى الخيام تختلف تماما عما عُرف عنه وذكره الشهود العيان وحفلت به كتب المؤرخين.

ومن ثم يبدو لي أن المعقول هو أن نتعرف على كتاباته النثرية التي بلغتنا، ونحاول أن نستشف فلسفة الخيام فيها، والروح التي أملتها، والشخصية التي يمكن أن تكون لصاحبها، وما يمكن أن يكون له من اتجاهات فكرية وميول ثقافية.

فإذا استطعنا أن نلم ببعض ذلك فالأغلب أنه سيتوفر لدينا منه معيار نستطيع أن نقيس إليه ما وصلنا من رباعيات فنحكم عليها أو لها، ونقضي ببعض اليقين بما يمكن أن ينتسب إلى الخيام على الحقيقة منها، وبما يمكن أن يكون منحولاً عليه.

ولقد اتهم الخيام ببعض الاتهامات، ومنها أنه باطني من دعاة الباطنية، وهو اتهام لو صحّ لكان من أخطر الاتهامات، وذلك لأنه مما وصلنا عن الباطنية نعرف أنها طريقة أو طرق عدة تتوخى تقويض الدين الإسلامي بل والديانات قاطبة، وإنكار وجود الله وإنكار النبوات، وغير ذلك مما سيأتي حينه في المناقشة.

وتمحيص هذه التهم ومناقشة أصحابها فيها لا ينبغي أن يتقدم عرض رسائل الخيام الفلسفية والتي اعتبرُها الفيصل في أي حكم يمكن إصداره على الخيام.

*****

(٢)

اربع رسائل فلسفية للخيام

الرسالة الأولى: خلق العالم وتكليف الناس بالعبادات

وهذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وقد ذكرها الزركلي بعنوان «الخلق والتكيف» بدلا من «الخلق والتكليف»، ولذا لزم التنويه. وكان القاضي الإمام أبو نصر محمد عبد الرحيم النسوي تلميذ الرئيس الشيخ أبي علي بن سينا قد وجه إلى الخيام كتابا يسأله فيه هذه المسألة عام ٤٧٣هـ، وضمَّن كتابه بضعة أبيات يمتدحه فيها، غير أن الأبيات تنبئ من كتابتها من بَعد، لأنها تمتدح الجواب على الرسالة من قبل أن تصل المسائل إجابة الخيام. وسنرى أن النسوي قد سبق في البيت الأخير بذكر مضمون جواب الخيام قبل أن يصله، ووصف هذا المضمون وصفاً يشيد به قبل أن يتمعّنه يقول:

إن كنت ترعين ياريح الصبَا ذِمَمى * فاقرى السلامَ على العلاَّمة الخيَمى
بوسى لديه تراب الأرض خاضعة * خضوع من يجتدى جدوى من الحِكَم
فهو الحكيم الذى تُسقى سحائبه * ماءَ الحياة رفات الأعظم الرِمم
من حكمة الكوْن والتكليف يأتى بما * تُغنى براهينه عن أن يُقالَ لِمَ

وأجابه الخيام كالآتي:

بسم الله الرحمن الرحيم

«إن علمك أيها الأخ الرئيس الفاضل، الأوحد الكامل، أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاّك، وحرس عن المكاره والغِير فناك، أوفر من علوم أقراني، وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكى من نفوسهم، فأنت إذن أعرف منهم بأن مسألتيَّ الكون والتكليف من المسائل المعتاصة، المتعذر حلها على أكثر الناظرين فيها والباحثين عنها، وأن كل واحدة منها منقسمة إلى عدة أقسام، كل قسم منها مفتقر إلى عدة ضروب من المقاييس الوعرة، المبتنية على أصناف من

القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وأن هاتين المسألتين من أواخر العلم الأعلى والحكمة الأولى، وأن آراء المتكلمين فيها متباينة جداً، وإذا كان الأمر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعباً جداً، إلا أنك شرفتني بالمباحثة عنهما، والمحاورة فيهما، لذا لم أجد بداً من أن أسلك في تعديد أقسامهما، واستيفاء أصنافهما، وتبيين جُمَل براهينهما، بحسب ما انتهى إليه بحثي وبحث من تقدمني من مُعَلّمِيّ على سبيل الإيجاز والاختصار، لضيق الوقت، وعدم احتمال البسط والتطويل والإطناب والتفصيل، ولمعرفتي بأن ذكاءك وحدسك، حرس الله مجدك، يكتفيان من الكثير بالقليل، وبالإشارة عن العبارة. ويكون كلامي فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحاً إلى ما يصدر عن جنابك الشريف، واغترافا من بحرك الزاخر، أدام الله فضلك ولا أعدمنا ظلك، وأعتصمُ بفضل التوفيق من الله تعالى ولِّى كل خير، ومفيض كل عدل.

المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة فى صناعة الحكمة **ثلاثة**، وهى أمهات المطالب، **أحدها مطلب هل هو**، وهو السؤال عن إنّيّة الشىء وثبوته، كقولنا هل العقل موجود أم لا، فيكون الجواب بنعم أو لا؛ **والثانى مطلب ما هو**، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته، كقولنا ما حقيقة العقل، فيكون الجواب عنه إما تحديداً أو ترسيماً، وإما تشريحاً وتبيينا للإسم، ولا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفىّ النفى والإثبات، بل يكون الجواب إلى المجيب يأتى بما يشاء مما يراه حداً لذلك الشئ **أو مُعرِّفاً** له؛ **والثالث مطلب لِمَ**، وهو السؤال عن السبب الذى لأجله وُجِد الشئ، ولولاه لما وُجِد ذلك الشئ، كقولنا لِمَ العقل موجود؟ وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصراً لجواب المجيب بين طرفىّ النقيض، بل يفوِّض إليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميّة، اللّهم إلا فى السؤال الثانى (يقصد اختلاف ذلك فى مطلب ما)، وبين مطلب ما ومطلب لِمَ مناسبات قد استُوفىّ الكلام عليها فى كتاب البرهان من كُتُب المنطق. وكل واحد من هذه المطالب منقسم إلى أقسام شتىّ، لاحاجة بنا إلى ذكرها فى مطلوبنا هذا، إلاّ أن **مطلب ما** ينقسم بحسب القسمة الأولى إلى قسمين، لابد من ذكرهما لاختلافٍ وقَعَ لأصحاب الصناعة فى هذا المطلب، **أحدهما مطلب ما الحقيقى**، وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل فى الترتيب، لأننا مالم نعرف أن الشئ موجود ثابت لم يمكننا أن نتحقق ذاته، إذ لايكون للمعدوم ذات حقيقى، **والثانى مطلب ما الرسمى**، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ، وهذا متقدم على مطلب هل في الترتيب، لأننا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا،

لم يمكننا أن نحكم عليه بنفى ولا إثبات، فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للإسم قبل مطلب هل. ولماّ لم يتفطن جمَاعة من المنطقيين لقسمَيّ «ما» تبلبلوا وتحيّروا، فذهب بعضهم إلى أن مطلب ما متأخر عن مطلب هل وأراد به القسم الحقيقى. وذهب بعضهم إلى أنه متقدم وأراد به القسم الشارح.

وأما مطلب لِمَ فهو متأخر عن المطلبين الآخرين، لأنا ما لم نعرف حقيقة الشئ وإنّيته لم يمكننا أن نعرف السبب الذى لأجله وُجِدَ ذلك الشئ.

وههنا مطالب أخرى مثل أى وكيف وكم ومتى وأين، وهى عرَضية باحثة عن حقيقة الأعراض الطارئة على الشئ وإثباتها له، فهى إذن بالحقيقة عند التنقير الشافى داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية، ولا حاجة بنا إلى ذكرها، وليس يخلو موجود عن هليّةٍ ما، أى إنّية وثبوت، فإن الخالى عن الإنّية والثبوت يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تَعيُّن وتميُّز عن غيره، إذ الخالى عن التعيُّن والتميُّز عن غيره يكون معدوماً وقد فرضناه موجوداً وهذا محال.

وقد يكون من الموجودات ما هو خال عن اللميّة، وهو الأشياء الواجبة التى لا يمكن أن لا تكون موجودة. وإن فُرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولِميّة، فيكون إذن واجب الوجود بذاته، وهو **الواحد الحى القيوم** الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه، وهذه مسئلة مفروغ منها فى مطلوبنا هذا.

وأنت إذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات ولِمّيّاتها أدّاك النظر إلى أن تتحقق **أن لِمّيّات جميع الأشياء منتهية إلى لِمّيّات وعلل وأسباب لالِمّيّة لها ولاعلل ولا أسباب**، وبرهان ذلك إذا قيل لِمَ أب قلنا لأنه ج، وإذا قيل لِمَ أج قلنا لأنه د، وإذا قيل لمَ أد قلنا لأنه هـ وهكذا، فلابد من أن ينتهى بنا البحث عن العلل إلى علّة لا علّة لها، وإلاّ فيلزم فيها التسلسل أو الدَوْر وهما محالان، فقد صحّ أن **جميع علل الموجودات تنتهى إلى سبب لاسبب له**، وقد تبيّن فى العلم الإلهى أن السبب الذى لاسبب له هو **واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع أنحاء النقص، وإليه تنتهي جميع الأشياء، وعنه توجد**، فتبيّن أن سؤال لِمَ لا يعترض على كل موجود، بل على موجودات إذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، وأما على الموجود الواجب الواحد فلا.

وإذ قدّمنا وتكلمنا فيها (أي في المسألة التي نحن بصددها) على سبيل الاختصار فلنرجع إلى الغرض المقصود نحوه، وهو الكلام في **الكون والتكليف**، فنقول: إن لفظة **الكون** تقع على عدّة معان باشتراك الاسم، فلنلغ الخارج عن الغرض، ونقول إن الكون المقول في هذا الموضع هو وجود الأشياء الممكنة الوجود التي إنْ فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال.

وأما **مطلب هل** فيه مثل قول القائل الموجودات التي هي على الصفة المذكورة حاصلة أم لا، فيكون الجواب عنه بنعم، فإنْ طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات، فإن ذلك ظاهر جدا يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر غيرها، إذ جميع الموجودات والصفات التي قِبَلَنا هي من هذا القبيل، لأن أبداننا وأحوالنا مسبوقة بالعدم.

وأمّا **لميّة الكون المطلق**، وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة في ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الأول الحق عز وجل طولاً وعرضاً فهي جودُه الحق المحض التام الذي يفيض عنه كل ممكن، فجودُ الباري تعالى سبب هذه الموجودات، فإنْ طولبنا بالجواب عن **لميّة جوده** قلنا لا لميّة له، لأنه واجب، وكما أن ذات واجب الوجود لا لميّة له، فكذلك جوده وجميع أوصافه لا لميّة لها.

وقد تشعّب من هذا القبيل مسألة هي أطمّ المسائل وأصعبها في هذا الباب، وهي في **تفاوت هذه الموجودات في الشرف**، فاعلَم أن هذه مسألة قد تحيّر فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل إلا ويعتريه في هذا الباب تحيُّر، ولَعَلّي ومُعلمي أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا علي الحسين عبدالله بن سينا البخاري، أعلى الله درجته، قد أمْعَنّا النظر فيها، وانتهي بنا البحث إلى ما قَنَعَت به نفوسُنا، إما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل، المزخرَف الظاهر، وإمّا لقوة الكلام في نفسه، وكونه بحيث يجب أن يُقْنَع به، وسنأتي بطرف من ذلك على سبيل الرمز، فنقول:

إنّ البرهان الحقيقي اليقيني قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معا، بل أبدعها نازلة من عنده في سلسلة الترتيب، فالمبدع الأول هو العقل المحض، وهو أشرف الموجودات لقربه من المبدأ الأول الحق، ثم هكذا أبدع الأشرف فالأشرف، نازلاً إلى الأخَس فالأخَس، حتى بلغ في الإبداع إلى أخَس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الإنسان الذي هو أشرف

الموجودات المركّبة، وآخر الموجودات في عالم الكون والفساد، فالأقرب منه في المبدعات أشرفها، والأبعد من الطينة في المركبات أشرفها، وقد قدّر تعالى تكوين هذه المركّبات في زمان ما، لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات في شئ واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة معا.

فإن قال قائل لِمَ خَلَقَ المتضادات المتمانعة في الوجود، فيكون الجواب عنه أن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل وإياه (هو) شر كثير. والحكمة الكلية الحقة، والجود الكلي الحق، أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتي لها من غير أن يبخس حظ واحد منها، إلاّ أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة في الشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق عز وجل، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك.

فهذه جُمَل وإنّ اوردتُها على سبيل اقتصاص مذهب قوم من الحكماء فإن تحقيق أصولها بالبرهان يهديك سبيل تحقيقها باليقين.

وأما مسألة التكليف فلعلها أسهل من مسألة الكون، وإني أعرض عليك ما أعرفه في ذلك مستفيداً فأقول: إن لفظة التكليف لا يبعد أن يكون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات، والحكماء يريدون بها ما أذكره.

التكليف هو الأمر الصادر عن الله تعالى، السائق للأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المُسعِدة لهم في حياتهم الأولى والأخرى، الرادع إياهم عن الظلم والجوْر وارتكاب القبائح واكتساب النقائص، والانهماك في متابعة القوى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العضلية.

وأما هليّة التكليف فإنها مندرجة ضمن لميّته، لأن لميّة الأشياء تتضمن هليّتها، فنقول في لميّته:

إنّ الله عز وجلّ خلق النوع الإنساني بحيث لا يمكن الإمكان الأكثري أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون والترافد، لأن غذاءهم ولباسهم وكِنّهم ما لم تكن مصنوعة، وهذا أكثر ما يحتاجون إليه في التعيش، لم يمكنهم الاستكمال، وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما يحتاج إليه من أصناف التعيش، فاضطروا إلى أن يتولى كل منهم شيئاً مما يحتاجون إليه في التعيش، فيَفرَغ صاحبه عن مهم لو تولاّه بنفسه لازدحمت على الواحد أشغال كثيرة.

وإذا كان الأمر كذلك فبالواجب أن يُضطروا إلى سنّة عادلة، يتعادلون بها فيما بينهم، وتلك السنّة إنما تكون من عند واحد منهم يكون أقواهم عقلاً، وأزكاهم نفساً، لا يهمه من أمور الدنيا إلاّ الضروريات وما لابد منه في الحياة، وليس همّه فيما يتوخاه الرئاسة، أو التمكن من أمر شهواني أو غضبي، بل يكون همّه ابتغاء مرضاة الله تعالى فيما يأمره به من إيراد السنّة العادلة، لا يلتفت فيها لفت عصبية وتفضيل بعض على بعض، ويمضي حكم الشرع فيهم على سواء، فيكون هذا هو الحق الذي يفيض على نفسه من الوحي ومشاهدة الملكوت، مما لايفيض على نفس غيره ممن هو دونه في المرتبة، ويكون متميزاً باستحقاق الطاعة، وذلك التميز إنما يكون بمعجزات وآيات تدل على أنها من عند ربه عز وجلّ.

ثم من المعلوم أن أشخاص الناس متفاوتة في قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب أمزجة أبدانهم وهيئات نفوسهم معاً، والأكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقاً واجباً، ويبالغون في استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم. ويرى كل واحد منهم نفسه أفضل من نفوس كثير من الناس، وأحق بالخير والرئاسة من غيرهم،فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيَّداً مظفراً، لا يعجز عن إمضاء حكم الشريعة في جمهور الناس، بعضهم بالوعظ، وبعضهم بالبرهان أو الدليل، وبعضهم بتأليف القلب والبدن، وبعضهم بالتخويفات والإنذارات، وبعضهم بالزجر العنيف والقتال. ولأجل أن وجود هذا النبي لا يتفق أن يكون في كل زمان وَجَبَ أن تبقى السنن المشروعة مدة ما، وهي إلى الوقت فيه اضمحلالها. ولا يمكن استبقاء الشرائع والسُنن العادلة إلا بما يُذكّر الناس دائما صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزّ وجلّ، وكُرِّرت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر.

ثم يحصل من تلقى الأوامر والنواهي الإلهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع، **إحداها**: ارتياض النفس بتعودها الإمساك عن الشهوات، وزمّها عن القوة الغضبية المكدِّرة للقوة العقلية؛ **والثانية**. تعويدها النظر في الأمور الإلهية وأحوال المعاد في الآخرة، لتجرّها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور إلى جناب الحق والتفكير في الملكوت، وتُحرّضها على تحقق وجود الحق الأول، أعني الذي عنه وجود كل موجود جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ولا إله غيره، الذي فاضت الموجودات عنه، منتظمة في سلسلة الترتيب التي اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبني على القياس المجرد عن أصناف التمويهات والمغالطات؛ **والثالثة**: تذكيرهم بالشارع الحق، وما أتى به من الآيات والإنذارات، ووعْده ووعيده، المُمضي أحكام السنّة

العادلة فيما بينهم، فيجرى بينهم التعادل والترافد، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته حكمة البارى، جلّ وَعَلاَ، على حاله. فهذه هى منافع التكليف ومنافع العبادات. ثم زاد لمستعمليه الأجر والثواب فى الآخرة. فانظر إلى حكمة الحىّ القيوم، ثم إلى رحمته، تلحظ جناباً تبهرك عجائبه. هذا هو القَدْر النَّزْر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع أيها الكامل الأوحد، لكى تَسُدّ خللَه، وتصلح فاسده، وتعوضنى عنه ما أسكن إليه بلقائك الشريف، وكلامك اللطيف، والله تعالى أعلم بالصواب.

والحمدلله أولا وآخرا وباطنا وظاهرا.

*****

التعليق على رسالة حِكْمة الخلق والتكليف

نتبين فى هذه الرسالة الآتى:

١ – أن الخيام يتبع نفس الطريقة التى سبق أن نوّه بها البيهقى عندما لفت الانتباه إلى أنه إذا سُئل فإنه يتريث لبعض الوقت قبل أن يجيب، ثم إنه لا يدخل فى الموضوع مباشرة، ويحب أن يقدم للنزاع أو للسؤال، ويمسك بخيط الموضوع من ابتدائه ويطيل فيه الكلام. وقلنا عن طريقة الخيام هذه أنها **طريقة التعليميين** فى التدريس، المتمرسين بما يسمى فى الحكمة القديمة بالعلم التعليمى.

٢ – أن الخيام ينبه فى أول جوابه إلى أن هذه المسألة من المسائل المختلف عليها والتى تعذر حلّها على أكثر الباحثين فيها.

٣ – أنها مسألة ينبغى – لفهمها وحلّها – أن تُقسّم إلى عدة أقسام، وأن يقسّم القسم إلى عدة ضروب من المقاييس التى تقوم بها أصناف القضايا المنطقية.

٤ – أنها مسألة من مسائل ما يسمى بالعلم الأعلى أو الحكمة الأولى، ويقصد بذلك الإلهيات.

٥ – أن الخيام في بحثه فى هذه المسألة استعان ببحوث الأوائل ووصفهم بأنهم المعلمون له، ووصف رسالته بأنها موجزة ومختصرة على قدر الاستطاعة لأسباب ثلاثة هى ضيق الوقت، واحتمال أن الموضوع لا يقتضى التطويل والتفصيل، ولاعتماده على ذكاء النسفى أن يفهم الكثير من القليل.

٦ – ويعدّد الخيام المطالب التي يعرفها كل من تمرس بدراسة المنطق وتنحصر في ثلاثة مطالب هي مطلب هل هو، ومطلب ما هو، ومطلب لِمَ هو. ويقول إن الاختلاف بين المنطقيين حول المطلب الثاني لأن بعضهم لم يتبين أن السؤال عن الما هو ينقسم في الواقع إلى مطلب ما الحقيقي الباحث عن حقيقة الشئ، ومطلب ما الرسمي الباحث عن شرح اسم الشئ.

٧ – ويقول بأنه لا يوجد شئ يخلو عن حقيقة وماهية يتعين بها عن غيره وإلا كان معدوماً، وأن المقصود بالكون في المسألة التي نحن بصددها هي الموجودات التي يشهد عليها الحس والعقل، وهي جميعا تنتهي إلى لميّات وعلل و أسباب، وهذه تنتهي إلي غيرها الى أن تنتهي إلى ما ليست له لميّة ولا أسباب وإلاّ انتهينا إلى دوْر وهو محال.

٨ – وأن من الموجودات ما يخلو عن اللمية، وهو الواجب الذي لا يمكن أن لا يكون موجوداً، والشئ الذي له هذه الصفة هو واجب الوجود لذاته، ولا ينطبق ذلك إلاّ على الله تعالى، لأنه الواحد القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود. والكون المطلق من فيض الباري، ولا لميّة لهذا الفيض عن الله تعالى، وكما أن ذات واجب الوجود لا لميّة له فكذلك كل صفات الله.

٩ – ويستخدم الخيام برهان العلة الأولى في إثبات وجود الله.

١٠ – ويعرض لتفاوت الموجودات في الشرف فيبين أنه يأخذ بفلسفة ابن سينا، فالله تعالى أبدع الموجودات نازلة من عنده في سلسلة ترتيب، والعقل هو أشرف الموجودات لقُربه من الأول الحق، ثم كان إبداع الأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأخس حتى بلغ أخس الموجودات وهو طينة الكائنات، ثم ابتدأ الإيجاد صاعداً عنها إلى الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الإنسان أشرف الموجودات وآخرها في عالم الكون والفساد.

١١ – ويقول كابن سينا بتفسير الشرّ في الكون أنه شر قليل استوجبه الخير الكثير، وأن الإمساك عن الخير الكثير من جهة اقتضائه للشر القليل هو في حد ذاته شر. والله تعالي أعطى الموجودات كمالها الذاتي بحكمته الكلية، إلا أن الموجودات من جهة قربها وبعدها عن المبدأ الأول تتفاوت في الشرف.

١٢ – وأما مسألة التكليف فإن اللّمية فيها أن الله تعالي قد خلق الإنسان بحيث لا يمكنه التكاثر إلا بالتعاون، لأن كل واحد لا يمكنه أن ينتج لنفسه ما يحتاج. كما أن حكمة الله قد اقتضت أن يُكلّف واحد يُفاض عليه من الوحي ليستنّ الناس به ويرجعوا إليه ويستحق منهم الطاعة.

١٣ - ولأن الناس لا ترى إلا حقوقها وتتغاضى عن واجباتها فإن الشارع المكلَّف من الله تعالى كان عليه أن يلجأ لإصلاح الناس مرة إلى الوعظ، ومرة إلى البرهان والدليل، وقد يحاول تأليف القلوب، وقد يسارع إلى التخويف والإنذار، ويسمى الخيام هذا الشارع باسم النبى، ويقول إن الشرائع تُنسَى وتُهمل مع الزمن فيجب التذكير بها بالتكرير المتواتر فيتحقق بذلك للناس أن يتعوّدوا على إمساك شهواتهم، وتذكّر الآخرة والبعث والحساب فينتظمون فى العبادات، ويتعوّدون التعادل، فيبقى العالم على ما اقتضته حكمة البارى.

*****

وواضح أن ما يلجأ الخيام إليه من تقسيمات للمطالب لم يكن جديدا، وأنه يرجع للمعروف فى المنطق، ويستعير من ابن سينا ويسميه معلمه، ويأخذ منه برهانه على واجب الوجود.

ومن الجلى أن فلسفة ابن سينا هى الفلسفة الأقرب إليه، وما يقول به الخيام هو مقصود ابن سينا فى إلهياته، فالوجود عنده إمّا واجب وإمّا ممكن، وتعريفه للممكن أنه ما ينتهى إلى واجب الوجود، وتعريفه لواجب الوجود أنه الذى تكون نفسه هى علّة وجوده، وجميع الممكنات عند ابن سينا تنتهى إلى علّة واجب الوجود لأنه لا يمكن ولا يجوز أن تكون العلل بلانهاية. ويشرح معنى واجب الوجود فيقول إنه واجب الوجود من كل الجهات، فلا ينقسم، ولا هو جزء، ولا جنس، ولا فصل، ولا مقول عليه فى جواب ما هو، ولا حدّ له، ولا نوع له، ولا يتغير، وهو العالِم لأنه مجتمع الماهيات ومبدؤها وعنه يفيض وجودها. ومعنى أنه واحد أنه لانظير له. ومعنى أنه حق أن وجوده لايزول. ومعنى أنه حى أنه موجود لا يفسد. ومعنى أنه خير محض أنه كامل برئ عن النقص، فإن شرّ كل شئ هو نقصه.

ويقول ابن سينا إن العقول المفارقة كثيرة ولم توجد معاً من الأول، وأعلاها هو الموجود الأول ثم يتلوه ثان فثالث وهكذا. والعناية هى إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل.

ويقول ابن سينا عن الشر إن وجوده فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير، وهذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فى هذه الأشياء إنما يكون خيرا بعد أن

يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. ويقرر ابن سينا أن جميع سبب الشر إنما يوجد على الأرض فلا وجود له في السماء، وأن جملة الشر على الأرض طفيف بالقياس إلى سائر الوجود.

ومن الملفت للنظر أن الخيام في مخاطبته للنسوي يذكر الحدس والذكاء، ويمايز بينهما كوسائل للإدراك. ونفهم من مضمون الجواب أن الإدراك تتفاوت فيه النفوس، وأن من الناس من يكون مستعدا للكمال العلمي بحيث إذا التفتت نفسه إلى المطالب النظرية أدركتها بدون تجشم فكر ولا توسط استعداد، وهو ما يسميه الخيام الحدس، ويكون فيه استعدادا فطريا، وقد يشتد عند أهل العلم حتى لا يحتاجون في اتصالهم بالمبادئ العالية والأخذ عنها إلى أكثر من الانتباه إلى المطلوب ولوازمه فتحضر معه مباديه بغاية السرعة كما يحضر الملزوم مع لازمه البيّن، وهذه المرتبة هي أعلى مراتب الاستعداد الفطري، وتسمى عقلا قدسياً عند ابن سينا، وأصحاب هذه النفوس تكون غالبية علومهم بديهية، لا يحتاجون فيما يريدون من المطالب إلى مراعاة منطق يعصم الذهن عن الخطأ، بل مجرد الحدس كاف في الوصول إلى المطلوب الذي يراد حصوله، وقمة هؤلاء هو النبي الذي يؤكد الخيام إلى حاجة الإنسانية والاجتماع الإنساني إليه.

ومن الملفت كذلك أن الخيام يقول بحاجة الاجتماع الإنساني إلى الوجود الإلهي، وأن تكون الشرائع عنه تعالى لأنها بتعبيره هي الشرائع العادلة ، كما أن السنن العادلة من الأنبياء، وكأن الخيام يقول **ببرهان براجماتي** من براهين وجود الله هو الحاجة العملية إلى افتراض وجوده تعالى، فلا قيام للاجتماع الإنساني من غير الإيمان به تعالى. وأيضا كأنه به يقول **ببرهان اجتماعي**، فحاجة الناس إلى الاجتماع في قرى ومدن من خواصهم كبشر، وليس إمكان اجتماعهم ونهوض مجتمعاتهم إلا لأن الإنسان متعاون مع الآخرين، وعلى تعاونه تقوم الحضارات وتنبني الدول، والدين أقوى عوامل التآليف بين الجماعة. وليس أدل على وجود الله تعالى من **الضمير الجماعي** الذي يفعل فعله في الأفراد ويتحصل لهم بالتربية الدينية التي يشير إليها الخيام. وهذا الضمير الجماعي هو الذي يضغط على الأفراد إلى حد قسرهم على اتخاذ مواقف تعارض شهواتهم ومصالحهم الخاصة.

فأين كل ذلك مما نفهمه ضمناً عن هذه الرسالة القصيرة للخيام، والتي يقول فيها إنه يعتمد في الفهم عنها إلى الذكاء الضمني للقارئ وإلى حدسه، مما يقال عنه أنه ملحد أو كافر أو «لا أدري» أو باطني؟ وأين هي اللاأدرية أو الباطنية او الإلحاد في هذه الرسالة على إيجازها؟!!

إن الإنسان كما تقول هذه الرسالة للخيام – هو موجود تاريخي، ولم يكن تقدم الإنسان اجتماعيا إلا لأنه يؤمن بالله، والإيمان بالله هو القامع للشهوات والرادع للأهواء، ولولا الإيمان بأن للعالم صانعا لاعتقدً الإنسان أنه حر يفعل ما يريد ويحوز ما يشاء. ومن دوافع الاجتماع الإنساني طلب الثواب وتجنب العقاب في الدنيا والآخرة. والاعتقاد في الله وفي البعث والحساب كان وازعاً قويا يمنع من العدوان، ويقّوى إحساس الإنسان بالأمن وبالحق. وبدون هذا الاعتقاد فإنه لا يمكن أن تقر هيئة للاجتماع الإنساني، ولا يستقر نظام المعاملات ولا تصفو العلاقات بين الناس والشعوب. ولو كان قلب الإنسان خاليا من الإيمان بالله لوقر في عقل آحاد الناس أن العلة في أعمالهم هي نفوسهم، فلا يؤمنون بثواب ولا عقاب ولاحساب. ولن يحمل الإنسان على التعاون والتراحم والبذل والإيثار والعطاء إلا الإيمان بوجود إله قادر يرضَى فيثيب، ويغضب فيعاقب، وأنه ترجى رحمته وعفوه ومغفرته. والأنا الجمعي كمايقول علماء النفس والاجتماع مفطور إذن في الإنسان وهو دليل وجود الصانع القادر العالم الحكيم الديَّان سبحانه؛ وهو ما يذهب إليه الخيام في رسالته ويؤكد عليه.

وإنسان هذا ما يقول به لا يمكن أن ينسجم معه قوله:

آه ربي رحماك، رحماك ربي
بين ميل ووازع حَارَ لُبي
أي داعٍ أعصي وأياً ألبي؟!
بنت كرم وحسنها قد بَرَيْتا
ثم منها ومن هواها نَهَيْتَا؟!

أو قوله:

ولأهل اليقين والإيمان
ولأهل الشكوك في الأديان
ولأهل الدنيا وأهل الجنان
سيقول الصوت الرهيب ضلالاً

قــد ضــللتم وكنتـم جُـــــهّالا
لا هــنا أنتــم كسـبتم ثــوابا
لا ولــن تـكـسـبوا هناك الثواب

أو قوله:

ولســــــبعين ثـم سبعاً مرارا
قلـــت قــــولاً أقوله تكــرارا
لا سماءٌ ولا جحيمٌ تـردُّ الـ -
مرء إنْ فات أهله والصحابا!!

فلاشك أن رباعيات كهذه لابد منحولة على الخيام، لأن محتواها يتصادم بشدة مع فلسفته كما طرحها فى رسالاته. ولنلاحظ أن هذه الرسالات مكتوبة باللغة العربية فلا سبيل إلى تحريفها من قِبَلَ المترجمين، وأنها قد ذكرتها كل المصادر عن الخيام بلا اختلاف، فهي من مصنفاته التى لا يرقى إليها شك، ولم يطلّها زيف، وتواترت بها الأنباء، ونقلها الخلَف عن السلَف، وترْقَى من ثم إلى علم اليقين، فى حين أن الرباعيات تناولها التحريف بالزيادة والتشويه، وظهرت إلى الوجود مشكوكاً فى أمرها بعد قرون من وفاته، ومنسوبة إليه من قِبَل أهل الباطن غالباً، يريدون بها تقوية مذهبهم أولاً بنسبة مبادئه إلى أمثال الخيام من العلماء الكبار والمفكرين المشهود لهم، وثانيا باحتساب علماء أفذاذ كبار كالخيام من علماء الباطنية ليعلو بهم ذكر الباطنية. فالحذار ثم الحذار!!

*****

الرسالة الثانية

رسالة فى التضاد والجبر والبقاء

هذه الرسالة ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية وربما تكون هذه الرسالة مكملة للرسالة الأولى بالاقتضاء، وخاصة أنه لم يعرف بها اسم السائل، وربما كانت الرسالة الأولى قد اتصل موضوعها فتحدث الخيام فى مسائل الرسالة الثانية، وقد يكون قد اشتهر بها فأحبّ أن يواصل ما بدأه منها.

ويجيب الخيام في هذه الرسالة عن ثلاث مسائل، **إحداها**: كيف صدر التضاد والشر عن الواجب مع امتناع تعدد الواجب، وأن الله عز وجل يتعالى عن أن يكون مصدر أي شر أو ظلم أو جور؛ **والثانية**: أي الفريقين أقرب إلى الصواب: **الجبرية** القائلون بالجبر ونفي الاختيار عن الممكن، أم **القدرية** الناسبون إلى العبد خلق أفعاله الاختيارية؛ **والثالثة**: أن قوماً يقولون بأن **البقاء** من صفات المعاني، أي أنه صفة زائدة على ذات الباقي في الخارج، فكيف يصح قولهم؟ وما هو سبيل المناقشة معهم؟

*****

تقول الرسالة:

بسم الله الرحمن الرحيم

(وبعد) – فإن مباحثه إياي عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكري، وعظّمت من أمري، واستوجبت لله تعالى خالص شكري، إذ لم يخطر ببالي أنْ أُسأل عن أمثالها، خصوصاً على ذلك النمط، مردفاً بذلك الشك القوي، وهو أن ضرورة التضاد إن كانت ممكنة الوجود كان لها علّة، وتنتهي إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كانت واجبة الوجود بذاتها كان في واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على أن **واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته**؛ ثم إنْ كانت ممكنة كان سببها وموجبها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بأن الشرور لا تفيض من عنده. فأقول في الجواب:

إن الأوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يُقال له **الذاتي**، وهو الذي لا يمكن أن يُتصور الموصوف إلا ويُتصور له ذلك الوصف أولاً، ويلزمه أن يكون للموصوف لا لعلّة – كالحيوانية للإنسان – ويكون قبل الموصوف بالذات، أعني أن يكون علّة الموصوف لا معلوله، كالحيوان للإنسان، والناطق له. وبالجملة جميع أجزاء الحد للمحدود أوصاف ذاتية. وهذه معان مفروغ عنها. وضربٌ يقال له العَرَضي، وهو الذي يكون بخلاف ما تقدّم، مِنْ أنه يمكن أن يُتصور الموصوف ولا يُتصور حصولُ ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علّة للموصوف، ولا قبله في المرتبة والطبع. وهذا الضرب ينقسم قسمين، فإنه **إما أن يكون لازماً غير مفارق البتة**، كَكَوْن الإنسان متفكراً أو متعجّباً أو ضاحكاً بالقوة، **وإما أن يكون مفارقاً بالوهم لا بالوجود** ، ككون الغراب أسود، فإن السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، **أو مفارقاً بالوهم والوجود جميعا**، ككون الإنسان كاتباً أو فلاحاً – فهذه هي الأقسام الأولية للأوصاف.

ثم اللوازم التى تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين من القسمة الأولية العقلية، فإنها إما أن تكون لازمة لها بواسطة وعلّة، كلزوم الضاحك بالفعل للإنسان، فإنه يلزمه بسبب لزوم التعجب له. ثم إنْ كان لزوم التعجب بسبب آخر أيضا، فذلك السبب إما أن يكون لازماً، وإما أن يكون مفارقاً، ومحال أن يكون الوصف سبباً لوصفٍ لازم، فبقى أن يكون ذلك السبب الآخر لازماً أيضا. فإنْ كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر، عاد الكلام جَذَعًا، فتكون هذه الأسباب إمّا متسلسلة إلى ما لا نهاية له والبرهان قائم على استحالته، وإما دائرة، أى المسبب سببٌ لسببه، وهذا أظهر استحالة، وإمّا أن تكون السببية منتهية إلى سبب لا سبب له، فيكون ذلك السبب، أى الوصف، واجب الوجود لذلك الموصوف، كالمتفكر للإنسان مثلاً.

وإذ تقدم هذا وبان أن بعض الأوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع إلى مطلوبنا ونقول: إن الوجود أمر اعتبارى ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك لا على سبيل التواطؤ الصرف، ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الأسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، وذانك المعنيان هما الكوْن فى الأعيان الذى اسم الوجود أحقّ به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية، وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الأول، إذ المعانى المدركَة المتصورة من حيث هى مدركَة متصوَّرة موجودة فى الأعيان، إذ المُدرَك عين من الأعيان، والموجود فى عين من الأعيان موجود فى الأعيان، إلاّ أن الشئ الذى هو المدرَك المتصوَّر مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون معدوماً فى الأعيان، كتعقلنا آدم فإن المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس وفى الأعيان، إذ النفس عين من الأعيان، ولكن آدم الذى هو المعنى الموجود فى النفس مثاله ونقشه معدوم فى الأعيان – فهذا هو الفرق بين الوجودَيْن، وتبين أن الفرق بينهما بالأحق والأولى والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك، لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك. وهذه المسألة وإن كانت عميقة جدا وتحتاج إلى فضل تنقير (أى بحث) فإنها لا تخفى على فلان (يقصد السائل).

وإذا قيل إن صفة الحيوان موجودة للإنسان، أو كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية للقائمتين، فإنما نعنى بهذا الوجود ،لا الوجود فى الأعيان، بل الوجود فى النفس، وذلك أن التصور العقلى لا يمكنه أن يتصور الإنسان إلاّ ويتصور معه أنه حيوان، إذ حصول معنى الحيوان لمعنى الإنسان أمر ضرورى. وكذلك الفردية للثلاثة، لأن الثلاثة لا يمكن أن تُعقل وتُتصور إلاّ فردا. وكل ما لا يمكن أن يُتصور ويعقل إلاّ بصفة من الصفات فإن تلك الصفة تكون واجبة له، أى تكون له،لا بعلّة، فتكون واجبة الوجود له. فالفردية واجبة الوجود للثلاثة، والحيوانية واجبة الوجود للإنسان.

وكذلك جميع الأوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات، منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له.

وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ إلاّ ذات الملزوم. والبرهان ما قدمناه آنفا.

ثم الفردية للثلاثة وإن كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها، لا يجب أن تكون في نفسها موجودة في الأعيان، فضلاً عن أن تكون واجبة الوجود في الأعيان، أو ممكنة الوجود للشئ، فإن الحاصل له شئ، والموجود الحاصل في الأعيان شئ آخر، فإن الأوصاف المعدومة في الأعيان ربما تكون موجودة في النفس والعقل لموصوفات معدومة في الأعيان، ولا يجوز أن يقال إنها موجودة في الأعيان، كقول مَنْ يقول إن الخلاء بُعْدٌ مفطور ممتد، يسعه الأجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع إلى موضع، فإن هذه الأوصاف موجودة في العقل للخلاء الموجود المتصوَّر في العقل، المعدوم في الأعيان، فوجود الأوصاف للموصوفات إنما هو بالقصد الأول في النفس والعقل لا الحصول، والكوْن في الأعيان.

وإذا قيل إن الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فإنما يُراد به الوجود في العقل والنفس لا في الأعيان. وكذلك إذا قيل إنها ممكنة الوجود فإنما يعنى به الوجود في النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على أى صفة يكون، فالوجود في الأعيان هو غير وجود شئ لشئ — غيرية التشكيك على ما حققناه.

ثم البرهان قام على أن واجب الوجود في الأعيان واحد في جميع جهاته وجميع صفاته، وهو سبب جميع الموجودات في الأعيان. وقد علمتَ أن الوجود في النفس هو أيضا وجود في الأعيان بوجه ما من وجوه التشكيك، فهو جلّ جلاله سببٌ لجميع الأشياء الموجودة. ثم الإعدام وعللها ظاهرة عند فلان (أى السائل) لا أريد أن أطول بهاالكلام، فقد بان من هذا أنه إذا قيل إن الفردية واجبة الوجود للثلاثة فإنما نعنى به أنها للثلاثة، لا بسببِ مُسبب، ولا بجعل جاعل، وكذلك جميع الذاتيات واللوازم.

وقد يمكن أن يكون ذاتيٌ سبباً لذاتى آخر، وأن يكون لازم أيضا سبباً للازم آخر، إلاّ أنه يوشك أن ينتهى إلى ذاتى أو لازم لا سبب لهما، فيكون ذلك الذاتى سبباً بوجه من الوجوه. وإن هذا الحكم لا يثلم القضية القائلة بأن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، إذ

الوجود هناك الكون في الأعيان، وواجب الوجود في الأعيان واحد كما قد بيّناه في مواضع أخَر. وهذا الوجود هو الحصول للشئ من غير التفات إلى وجوده في الأعيان أو في النفس.

وبالجملة فإن جميع الموجودات في الأعيان ممكنة لا غير، سوى وجوب الوجود الواحد. وتحليل المسألة على الوجه الكلي هو أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدّس على ترتيب ونظام. ثم من الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجعل جاعل، وإذا وُجد ذلك الموجود وُجد التضاد بالضرورة، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة. وأما من قال إن واجب الوجود أوجد السواد أو الحرارة حتى وجد التضاد، لأن أ إذا كانت علّة لب، و ب علّة لج، فيكون أ علّة لج، فإنه قال صواباً لا مجمجة فيه. لكن الكلام في هذا الموضع ينساق إلى غرض، وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات. هذا لا شك فيه. إلاّ أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لا لمضادته للبياض، بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، لأن نفس الوجود خير. لكن السواد ماهية لا يمكن إلاّ أن تكون مضادة لشئ آخر، فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض. ولا يكون الشر منسوبا إلى موجدالسواد بوجه من الوجوه، إذ القصد الأول، بل العناية السرمدية الحقة توجهت نحو الخير، إلاّ أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرءاً خاليا عن الشر والعدم، فليس الشر منسوبا إليه بالعرض. وليس الكلام ههنا فيما بالعرض بل فيما بالذات.. **وإني أوصى مَنْ أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم والشر.** وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه. والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وههنا سؤال آخر ركيك جدا عند منعمي النظر في باب الإلهيات، وهو أنه (تعالى) لما أوْجد أمراً كان يعلم أنه يلزمه العدم والشر، فيكون الجواب: أنّ السواد مثلاً فيه ألف خير وشر واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد إياه شر عظيم، على أن النسبة بين خير السواد وشره أعْظم من نسبة ألف ألف إلى واحد. وإذا كان هذا هكذا فقد بان أن الشرور **موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات. وبان أن الشر في الحكمة الأولى قليل جداً لا نسبة له في الكمية والكيفية إلى الخير.**

وأما سؤاله (أي السائل) عن أي الفريقين أقرب إلى الصواب (أي الفريق القائل بالجبر أم الفريق القائل بالاختيار)، فلعل الجبرى أقرب إلى الحق فى بادئ الرأى وظاهر النظر، من غير أن يتلجلج فى هذيانه ويتغلغل فى خرافاته، فإنه حينئذ يبعد عن الحق جداً.

هذا وأما الكلام الجارى فى **البقاء والباقى**، فإنه أمر قد شغف به جماعةمن الأغبياء حيث لم يعقلوا ولم يفطنوا للحق، إذ البقاء ليس هو اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فكأن الوجود غير ملْتَفَت فيه إلي المدة، والبقاء وجود يتضمن معنى المدة، فالوجود معنى أعم من البقاء، فليس الفرق بين الوجود والبقاء إلاّ بالعموم والخصوص.

ثم العجب أن قائل هذا القول اعترف بأن الوجود والموجود هما معنى واحد فى الأعيان، وإن كانا مفترقين فى النفس، فلمّا بلغ إلى البقاء ضلّ.

وأما الكلام الجدلى الملجئ إياهم إلى ارتكاب المحالات الأولية فهو هذا: يسألون هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فإن أجابوا بلا، قيل لهم: إذن ليس ههنا باق، فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها على زعمكم بالتعاقب والإيجاد فى الآنات المتوالية، على أن البرهان قام على بطلان الآنات المتوالية ولكن سلمنا قولكم مسامحة؟ فإن أجابوا بأن هذا الموجد بالتعاقب غير باق، يلزمهم أشد المحالات استحالة وأقبحها، وأظنهم يتحاشون عن هذا. وإن أجابوا بأن ههنا شيئا باقياً سئلوا وقيل لهم. إن ذلك الباقى يكون باقياً ببقاء زائد على ذاته، فذلك البقاء لا يخلو إما أن يكون باقيا ببقاء، وذلك البقاء ببقاء آخر، ويتسلسل وهذا محال.

وإن لم يكن ذلك البقاء باقياً، فكيف يكون الباقى باقياً وبقاؤه الذى هو به باق غيرُ باق؟ هذا محال. اللهّم إلاّ أن يرتكبوا فيقولوا الباقى باقٍ ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية، فحينئذ يُطالَبون بشرح هذا الكلام، ويقال لهم، ما معنى هذه البقاءات المتوالية إن كانت معانى بها يكون الباقى باقيا؟ فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقى مدة يمكن أن يوصف الباقى فيها بأنه باق، وإلاّ فلا معنى للبقاء والباقى. وإنْ كانت وجودات متشافعة فقد بان أن الوجود والبقاء هما معنى واحد، وأن البقاء ليس هو إلاّ استمرار الوجود أو اتصاف الموجود بالوجود ملتفَتاً فيه إلى المدة، إذالوجود المطلق يجوز أن يكون فى آن من الزمان، ولا يجوز أن يكون البقاء إلاّ فى مدة، فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم. والحق عندى أن لا يُلاح (يعنى يُجادل) من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله أعلم بكل المقال.

*****

التعليق على رسالة التضاد والجبر والبقاء

في هذه الرسالة نتبين الآتي:

١- أن الأسئلة التي تضمنتها الرسالة هي نفسها التي تعرضها الرباعيات وتتحدث عنها في مجال النقد للثوابت الإيمانية الاعتقادية، ينقلها القاضي النسوي عن سائليها وقد ثبت أن السائل في هذه الرسالة هو نفسه السائل للرسالة السابقة، ويجيب عليها الخيام إجابات قاطعة لا لبس فيها، ومن ثم نجد أن الرسالة وسابقتها كلاهما يتصادم بشدة مع أبيات من الرباعيات، وطالما أن الرسائل من اليقينات فلابد أن يتطرق الشك بشدة إلى حقيقة نسبة هذه الرباعيات للخيام، وذلك لأننا لا نملك إلاّ أن نختار بين آراء الخيام في الرسالتين، وبين أفكار الرباعيات في الشر في الوجود والزمان، وفي الفساد في الكون، وفي الموت والمرض والجهل وسوء الأخلاق والخرافة وغير ذلك من النقائص والشرور، تقول الرباعيات:

لا يورث الدهر إلاّ الهَّم والكمدا
واليوم إنْ يُعطِ شيئا يستلبه غدا
مَنْ لم يجيئوا لهذا الدهر لو علموا
من ذا يكابد منه ما أتوا أبدا

*****

إنْ لم يكن حظ الفتى في دهره
إلاّ الردى ومرارة العيش الرَدِي
سعد الذي لم يحيى فيه لحظة
حقاً وأسعد منه من لم يُولَدِ

*****

كسرت يا رب إبريق المدام كما
سددت لي بابَ عيشي حيثما كانا
أنا شربتُ وتُبدي أنت عربدةً
ليت الثرى بفمي هل كنت نشوانا؟

منتهى التجديف! فهل يتفق ما تعرضه هذه الرباعيات مع نص الرسالة وروحها؟

٢- يستخدم الخيام المنطق ويثبت أن التضاد إن كان ممكن الوجود كان له علّة وتنتهي إلى الواجب الوجود بذاته، وإن كان التضاد واجب الوجود بذاته كان في واجب الوجود بذاته كثرة وذلك ينقضه ما سبق ثبوته في الرسالة السابقة من أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته وجميع صفاته.

٣- ويشرح الخيام الفرق بين الذاتي والعرضي، ويقسم العرضي إلى لازم ومفارق، واللازم إلى البيّن وغيره، والموجودات إلى العيْني والذهني، ثم يثبت أن الذاتيات واللوازم غير مجعولة، وينتهي إلى أن جميع الموجودات في الأعيان ممكنة سوى واجب الوجود الواحد، ويحلل ذلك فيقول إن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام، ومنها ما كان متضادا بالضرورة، لا بجعل جاعل، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة.

٤- ويقول إن واجب الوجود إذ أوجد السواد بالضرورة فإنه أوجد التضاد بالضرورة، فيكون قد أوجد التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات.

٥- وأنه سبحانه لم يوجد السواد مضاداً للبياض وإنما أوجد السواد لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، وكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوباً إلى موجد السواد.

٦- وأن العناية السرمدية تتجه دوما نحو الخير، إلاّ أنه خير لا يخلو من الشر الذي ينسب إليه بالعرض.

٧- وتُظهر هذه الفقرة التي تقول: أوصي كل من أعرفه من الحكماء بتقديس جناب الله تعالى عن الظلم والشر - تظهر شدة إيمان الخيام بالله ومعرفته به عن حق، كما تظهر بقية العبارة التي نصها «وههنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفهمه العبارة ولا يقدر المخبر عن الإخبار به لقصور البيان عنه. والحدس المصيب ينال من ذلك الروح ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى» **أن الخيام على قدر كبير من التصوف، وأنه في مقام العشق من أعلى مقاماته**، وكما يقول ابن سينا فإن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة الذات الإلهية، وهو ابتهاج في القمة، لأن العارف بالله تخلص نفسه إلى عالم القدس،

وهو جوهر قدسي ينصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما نور الحق في سرّه مما لا يمكن اللغة أن تعبر عنه أو تفيه وصفاً وشرحا. وإذ يوصي الخيام من يعرفه من الحكماء بتقديس الله وتنزيهه فإنما يعني أنه ينصح لهم بالرياضة التى تنحيهم عما دون الحق، وتطوع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي، وتنصرف عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي. ونصيحته لهم فيها تلطيف السر للتنبيه والفكر اللطيف، فيصير ذلك ملكة فيهم ينُال بها الكمال الحقيقي.

٨- واستخدام الخيام للحدس يعني أن المعرفة معرفتان عقلية كسبية، وحدسية وهبية، وإذ تكون هي هذه المعرفة الثانية فإن اللغة تقصر عن التعبير عنها. فالعارف بالعقل بخلاف العارف بالحدس، والحدس تذوق، والعرفان الصوفي هو ما تقنع به النفس الكاملة دون سواه، وبه تكون اللذة العقلية القصوى.

٩- ويرد الخيام على السؤال الذى يلح فى الرباعيات إلحاحا: لماذا أوجد الله تعالى أمراً يلزمه العدم والشر؟ بأن السواد مثلا فيه ألف خير وشر واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد هو شر عظيم. ثم يقول مع ذلك أن النسبة بين خير السواد وشره أعظم من نسبة ألف ألف إلى واحد، أى أعظم من نسبة المليون إلى الواحد.

١٠- ويخلص من كل ما سبق إلى أن:

أ - الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات.

ب - الشرّ في الحكمة الأولى قليل جدا، لا نسبة له في الكمية والكيفية إلى الخير.

وهذه الفلسفة الخيامية والتى هي فى صميمها فلسفة ابن سينا في الإلهيات هي ما ننبه إليه، وتقضي بشكل قاطع أن ما يعارضها مما فى الرباعيات لا يمكن أن يكون من وضع فيلسوفنا عمر الخيام، ومن ثم فإنى أرفض رفضا قاطعا الرباعيات من أمثال:

ما شهد النار والجنان فتى
أى امرئٍ من هناك قد جاء
لم نر مما نرجو ونحذره
إلاّ صفات تُحكى وأسماء

*****

إن تجُد لى بالعفو لم أخْشَ ذنبا
أو تـهب لـى زاداً أمـت الـعناء
أو تـَبيـِّضْ بالعفـو وجهى فإنى
لست أخشى صحيفتى السوداء

*****

إلـهى قل لـى مـن خـلا مـن خـطيئة
وكـيف تُرى عاش البرئ من الذنب
إذا كُنـتَ تـجزى الذنب منى بمثله
فما الـفرق ما بينى وبينك يـاربـى!

١١- ويتناول الخيام مسألة الجبر، فيقول إن الجبرى يبدو كلامه كالصحيح وليس بكذلك، ومناقشة الجبرى سرعان ما تظهر بطلان ما يقول وسطحيته. ومعنى ذلك أن **الخيام ليس جبريا**. والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أو المجبرة هم أصحاب مذهب الجبر، وكان الجهم بن صفوان شيخ الجبرية ويلخصها فى قوله «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلاّ الله». وجهم هذا ظهر بترمذ وقتلوه فى مرو فى آخر مُلك بنى أمية أى قبل ولادة الخيام بزمان. والإنسان فى مذهبه لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور فى أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار.

وإذن فكل ما ورد من رباعيات فيه من مذهب الجبر ولا تصادق عليه فلسفة الخيام فهو منحول عليه ولم يقله، كهذه الرباعيات:

ربى انتشلنى من وجودى فقد * جعلت فى الدنيا وجودى عدم
حكمك يا أقدار عين الضلال * فاطلقينى آدَّ نفسى المقال
خـلـقـتـنى يارب ماء وطين * وصغتنى ما شئت عزاً وهون
فما احتيالى والذى قد جرى * كتبته يارب فوق الجبين!!
ويا فؤادى تلك دنيا الخيال * فلا تنؤ تحت الهموم الثقال
وسلّم الأمر فمحو الذى * خطت يد المقدار أمر محال
وإنما نحن رخاخ القضاء * ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره * يُلقى به فى مستقر الفناء

هذا كلام معناه أن الخيام – لو صحت نسبة هذه الرباعيات إليه – من الجبرية الخالصة.. ومع ذلك فإن من الرباعيات أيضا ما يجعل للإنسان اختيارا ويتعارض مع الدعوة الجبرية، كهذه الرباعيات:

عش راضيا واهجر دواعي الألم * واعدل مع الظالم مهما ظلم
نهاية الدنيا فناء فعش * فيها طليقا واعتبرها عدم
فانعم من الدنيا بلذاتها * من قبل أن تسقيك كفُّ القدر

وكأن الأمر بأيدينا؟ وكأن ما نريده يمكن أن نحققه لأنفسنا؟ أو كأن الإنسان يستطيع للقضاء دفعا، وللقدر ردا؟ فهل هذا التناقض يمكن أن يقع فيه الخيام المنطّيق والذى لا يبدأ أى نقاش إلا بمقدمات فى علم المنطق يشرح بها ما سيقول فيتضح ما يعرضه من مسائل أيّما وضوح!! وهل يمكن أن نصدق أن أمثال هذه الرباعيات من وضع فيلسوفنا عمر الخيام؟؟

١٢– ويعرج الخيام على المسألة الثالثة فى الرسالة وهى البقاء، والمغالطة التى يرتكبها الخصوم أنهم يدّعون أنه إن لم يكن هناك بقاء فى الوجود فما الذى يوجد الموجودات ويستبقيها . ووجه المغالطة أنهم لا يفرقون بين البقاء والوجود، فالبقاء وجود يتضمن معنى المدة، والوجود أعمّ ليس فيه مدة. وقولهم إن الموجد بالتعاقب إذا لم يكن باقيا فكيف يستطيع ذلك مغالطة أخرى.

والملاحظ أن القرآن استخدم البقاء ومشتقاتها ٢١ مرة بمعنى أن البقاء هو سلب العدم اللاحق للوجود واستمرار الوجود فى المستقبل إلى غير نهاية، ومعنى ذلك أن البقاء هو الأزل والأبد يجمعهما معا واجب الوجود وهو الله تعالى، كالاستمرار فإنه ما لا نهاية له فى أوله وآخره، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب بعض فقد أطلقوا المستمر فى حق الزمان، وأما فى حق الله فهو محال، لأنه باقٍ بحسب ذاته. والخيام إذن على حق، حتى أن كنط نفسه قال فى نقده للعقل الخالص بمبدأ البقاء، أى بقاء الجوهر، أى دوامه فى الزمان، ومؤداه أن كل الظواهر فيها شئ باق دائما هو الجوهر، وشئ متغير دائما هو أحواله التى تتعاقب عليه وتحدد كيفية وجوده. وإذن وكما يقول الخيام فإن البقاء ليس صفة زائدة، والله تعالى باق ويوجد الموجودات بالتعاقب كيف شاء وأنى شاء سبحانه. وذلك هو التوحيد والتنزيه له كما ينبغى، ومن ثم فإن أية رباعيات يمكن أن تنسب إلى الخيام وتناقض

هذا التوحيد والتنزيه مرفوضة، كهذه الرباعية التى ينسب فيها النقص إلى الله:

لو كان لى كالله فى فلك يدٌ
لم أبقِ للأفـــلاك مـن آثار
وخلقتُ أفلاكا تدور مكانها
وتسير حسْبَ مشيئة الأحرار

ولا يمكن أن يكون الخيام هذا الفيلسوف المتألّه هو القائل:

فكرتْ فى الدين أقوامٌ كما
حار بين الشك والقطع فريق
فإذا الهاتف يدعوهـم أيا
بِلْهُ لا هذا ولا ذاك الطريق!!

*****

الرسالة الثالثة
رسالة الوجود

هذه الرسالة هى الأولى من رسالتين فى الوجود، ونحن ننشرها لأول مرة عن مخطوطة بدار الكتب المصرية، وقد أعطاها بعضهم اسم «**رسالة الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى**»، تقول:

إن الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى، أعنى العلم الكلى الذى تحته جميع العلوم، ظاهر التصور لا يحتاج فى تصوره إلى تصور أمر آخر يسبقه لأنه أعم الأشياء، وهو وما أشبهه مبدأ لتصورات جميع الأشياء.

والشئ أيضا ظاهر التصور ويلزمه الوجود فى النفس، فإن المعدوم فى الأعيان إذا حكم عليه بأمر وجودى لا يمكن إلا أن يكون موجودا على ما علمتَ تفصيله، ووجوده ليس فى الأعيان، فباضطرار يلزم أن يكون موجودا فى النفس، فالشئ يلزمه الوجود، فلا موجود أحد الوجودين إلا ويلزمه أن يكون شيئا، ولا شئ إلا ويلزمه أحد الوجودين، فالشيئية من لوازم

حقائق الأشياء. وإياك أن تحاول تصوير الشئ أو الموجود فإنك إنْ فعلته وقعت فى الدور لا محالة.

والموجود والشئ وإن كانا عامين فإن الموجود أولى بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا، وموجودية الشئ ووجوده شئ واحد، كالمضاف والإضافة، لأن الوجود لو كان شيئا زائدا على ذات الموجود لكان يلزمه الوجود، إما فى الإعيان أو فى النفس. ولو كان وجود الموجود موجودا فى الأعيان لكان موجودا بوجود إذْ حكمٌ أن كل موجود يحتاج إلى وجود وتسلسل.وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود (ولاشك أن الوجود عرض كيفما كان سواء فرضته موجودا فى الأعيان أو فى النفس) لكان سببا لموجودية الجوهر، لأن الجوهر إنما يصير موجودا بوجوده، ومالم يوجد وجوده لم يمكن أن يوجد هو، فيلزم أن يكون العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت أن كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لأن حقيقة العرض تدل على ذلك، ويصير البيان دوريا. وكذلك لو كان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود، به يصير الموجود موجودا، لكان وجود البارى أيضا شيئاً زائدا على ذاته، أعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا، فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة، بل كانت متكثرة وهذا محال. وأما أن يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس فيجب أن تتحقق أن لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره، وهذا الحكم أولى لا يخالف فيه عقل، فإذا عقل تلك الحقيقة عقل، أعنى حصل أثر من تلك الحقيقة فى عقل ما، ثم نسب ذلك العقل تلك الحقيقة والماهية إلى الصورة الحاصلة الموجودة فى الأعيان، فيكون الكون فى الأعيان أمرا زائدا على ذات تلك الماهيه والحقيقة، ولا يكون شيئا زائدا على ذات الموجود، إذ الموجود فى الأعيان ليس تلك الماهية، فإن تلك الماهية لا يمكن أن توجد بعينها فى الأعيان، إذ العقل ليس له أن يحكم على شئ إلا إذا عقله مجردا عن العوارض الشخصية، ولا يمكن أن يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج. ثم إذا كان الأمر على هذه الصفة وكان يظن بعض ضعفاء الظن أن الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الأعيان، رسخ فى قلبه أن الوجود والموجود هما شيئان كائنان فى الأعيان ولم يتفطن لهذه المحالات. ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو أن الوجود شئ زائد على ذات الموجود، أنه يلزم أن يكون الموجودفى

النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا في النفس بوجود آخر، ويتسلسل إلى مالا نهايه له. ومن الحجج الجدلية في هذا المبحث للمذهب الحق أن يقال للخصم إن هذا الوجود الزائد على ذات الموجود، هل هو موجود في الأعيان أو ليس بموجود في الأعيان، فإن قال إنه ليس بموجود في الأعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب. ثم يسأل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذى سلمت أنه ليس بموجود في الأعيان، هل هو موجود في النفس أو ليس بموجود في النفس، فإن قال إنه موجود في النفس فقد حقق الخبر كله، وإن قال إنه ليس بموجود في النفس وكان من قبل يقول إنه ليس بموجود في الأعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صحّ وتبيّن أن الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة، موجودة في النفس غير موجودة في الأعيان، أعنى أن وجود الموجود في الأعيان هو بعينه ذاته، ولامعنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عُقل، وإنما اعتبر العقل فيه هذه الصفة بعد أن عقله وصيّره ماهية معقولة. ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو أنه إذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقوله أم ليس بماهية معقولة، فإن قلنا ليس بماهية معقولة كان القول محالا، لأنه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة في النفس لكان محالا قولنا أن الوجود في الأعيان شئ زائد على ذات الماهية، وإن قلنا إنه ماهية معقولة وقد حكمنا بأن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود زائد عليها فتكون ماهية الوجود محتاجة إلى وجود آخر معقول حتى يكون موجودا في النفس. والجواب عنه أن الماهية المعقولة تحتاج إلى وجود معقول حتى يكون أمرا موجودا في الأعيان لا في النفس، لأنك إذا قلت إن الماهية الموجودة في النفس محتاجة إلى وجود حتى تكون موجودة في النفس فقد صادرت على المطلوب الأول حيث قلت إن الموجود يحتاج إلى وجود. وأما كلام من يقول إذا كان وجود زيد غير موجود في الأعيان فكيف يكون زيد موجودا، فكلام مُمَوّه مزخرف سوفسطائي ويُتفطن لاستحالته من وجهين، أحدهما قوله إذا كان وجود زيد غير موجود فكيف يكون زيد موجودا، هذا يلزم إذا قيل إن الموجود موجود بوجود وهو مصادرة من المغالط على المطلوب الأول، والثانى من الوجهين أن وجود زيد المعقول هو أمر معقول موجود في النفس، فكأن المغالط لا يفرق بين الوجودين، الوجود في الأعيان والوجود في النفس. فإنْ قال إنا نعتبر زيدا الجزئى المحسوس

المعقول حتى يكون وجوده شيئا زائدا على ماهيته فى النفس، أجبنا بأن نقول إن حمل المحمول الكلى على الموضوعات لا يمكن إلا بعد أن تكون معقولة، والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يُعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحدا لا تكثّر فيه كالبارى، أو لم يفرضه كذلك، وإنما ظن من ظن هذا لجهله بأن المعقول الصرف لا يكون لنا، ولا يمكن، بل إنما تكون معقولاتنا مشوبة بالتخيل، والتخيل لا يدرك إلا الجزئى، فربما تخيلنا شيئا وعمل العقل فيه عمله، أعنى تجريده عن العوارض المشخصة ولا تتفطن النفس لذلك بل تظن أنه جزئى لاختلاط ذلك المعقول بالمتخيل، أو تعاقب بعضها من بعض، وأكثرما تعرض هذه الحالة عند فرض العقل المعقول شيئا واحدا، فمن إضافة الوحدة إلى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن أنه جزئى فقد تبين وصحّ أن الموجود فى الأعيان ووجوده شئ واحد، وإنما يحصل هذا التكثّر عند كونه معقولا وصيرورته ماهية معقولة، مضافا إليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجودا.

*****

التعليق على رسالة الوجود

هذه الرسالة هى أقصر الرسالات الثلاث، وموضوعها أشد التصاقا بالفلسفة، وقد تناوله الفلاسفة منذ بارمنيدس الإيلى حتى الفلاسفة الوجوديين، ونلاحظ الآتى:

١ – أن الخيام يبدأه بالحديث فى الموجود، وكأن فلسفته هى **فلسفة موجود** أكثرمنها **فلسفة وجود**، فالوجود لا يتجلى إلا فى الموجودات، والخيام يبدأ مثل الوجوديين من الموجود إلى الوجود، وليس الوجود موجودا كالموجودات ولكنه ما يكون به كل موجود، وأعنى أنه ليس علّة خارجية للموجود ولكنه فى صميم وجوده كموجود.

٢ – يقول الخيام إن الوجود هو موضوع الفلسفة الأولى الذى تحته كل العلوم، ولا يحتاج إلى تعريف لأنه بديهى التصور، فلا يجوز أن يعرّف تعريفا لفظيا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر بما يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره فى نفسه، وإلاّ كان دورا وتعريفا للشئ بنفسه، كتعريفهم الوجود بأنه الكون أو التحقق أو الحصول أو الشيئية. والخيام يقول وإياك أن تحاول تصوير الشئ أو الموجود، فإنك إن فعلت وقعت فى الدور لامحالة.

٣ – والموجود والشئ وإن كانا عامين فإن الموجود أولى، بأن يكون موضوع العلم الكلى، لأنه أظهر تصورا. وموجودية الشئ ووجوده شئ واحد، كالمضاف والإضافة. وكان الإسلاميون عموما يقولون عن الوجود أنه الأس لا تعريف له، فليس له حد ولا رسم ولا جنس فوقه يمكن إدراجه تحته، ولا يمكن وضعه بفصل سابق على كل فصل، ولذلك قال عنه هيجل إنه اللاتحدد الخالص، ومن ثم لا يمكن التفكير فيه، لأنه سيكون تفكيرا فى خواء، أو فى عدم بمعنى أصح. وهو ليس صفة تُحمَل على الموضوعات كالصفات، لأنه الأعم الذى تشترك فيه كل الموجودات.

٤ – ويقول الخيام إن الوجود لو كان شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود، موجودا، لكان وجود البارى أيضا شيئاً زائدا على ذاته، فلم تكن ذات البارى واحدة، بل كانت متكثرة وهذا محال.

٥ – أن وجود الموجود فى الأعيان هو بعينه ذاته ولا معنى لوجوده الزائد عليه إلا بعد أن عُقل، وإنما اعتبر العقل منه هذه الصفة بعد أن عقله وصيرّه ماهية معقولة. والوجود حكم كلى لا يمكن حمله على موضوع إلا بعد أن يعقل، سواء فرضه العقل عند تعقله إياه واحداً لا تكثّر فيه كالبارى أو لم يفرضه.

٦ – والوجود مراتب كالوجود المادى أو وجود الأشياء، والوجود الذهنى الذي هو فى الأذهان، والوجود الخارجي وهو كون الشئ فى الأعيان. والخارجي هو الأصل، والذهنى هو الظل أو التابع لأنه حكاية عن شئ. والوجود الحقيقى هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته، والوجود المطلق هو الكون وهو مفرد ليس له جنس ولا فصل ويشمل جميع الموجودات. ويستتبع الوجود بالذات الذي هو أعلى مراتب الوجود لأنه وجود هو عين ذاته، وجوداً آخر هوالأدنى لأنه وجود بالغير.

٧ – وكما للوجود مراتب فله أحوال، فهو فى الجوهر أقوى منه فى العرض، وفى الله أقوى منه فى الإنسان، ولذلك يقول الخيام إنّ وجود الله تعالى هو وجود في ذاته أو واجب الوجود، ووجود الإنسان هو وجود بغيره، ووجود الأشياء هو وجود الممكن.

كلام عميق!!

ولسوف يواصله الخيام فى الرسالة الرابعة فى الوجود أيضا، وتصفها المخطوطة بأنها «الأوصاف للموصوفات» وينتهى فيها إلى نفس الخاتمة، فبعد فروض ومقدمات

ومجادلات يخلص إلى أن جميع الذرات والماهيات إنما تفيض من ذات المبدأ الأول، الحق جلّ جلاله، على ترتيب، وفي سلسلة نظام، وأنها جميعها خيّرات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه، إنما الشرّ الذى لازمها يحصل من ضرورة التضاد على ما عرفت تفصيله.

ويعلّق الخيام على نهاية الرسالة هذا التعليق الإيمانى الشديد «تعالى الله عما يقول الظالمون الملحدون علّواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلاّ به، وهو حسبى ونعم المعين، والحمد لله الذى هو الأول، وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

*****

وهذه الفلسفة التى يطرحها الخيام فى رسالاته الأربع سنلتقى بها مرة أخرى عندما يتحدث فى الموجود الإنسانى وواقعه الوجودى حديثا يرقى إلى مستوى الفلسفة الوجودية المعاصرة، حتى ليمكن إدراج الخيام بها ضمن الفلاسفة الوجوديين، وهو ما تنبه له بعض المستشرقين والعرب، فذكرته **الموسوعة الأمريكية** كمفكر وجودى، ونوّهت **موسوعة التراث الإنسانى** بشخصيته الوجودية، ووصف **مقدم ترجمة النجفى** للرباعيات مذهب الخيام بأنه قريب من الوجودية.

والخيام إذن لا ينبغى قراءته بسطحية، ولا التصديق بنسبة هذا الغثاء المنظوم الذى يتّرجم له بدعوى أنه رباعياته التى أبدعها شعراً.

وينبغى التريث كثيرا، وإعمال الفكر فيما يقال فيه أو ينسب إليه، فالمشكلة فى هذه الرباعيات وهى المسألة الخلافية الوحيدة حوله – أنها قابلة للتزوير بالزيادة والتحوير، وقابلة أيضا للتأويل، ويبدو أنه هو نفسه استشعر فى حياته أنه سيُنتحَل عليه ما لم يقله. ويبدو أنه قد عانى من ذلك كما يقول القفطى، فقال هذه الرباعية.

يرى كل حزب فىّ رأياً ومذهباً

وإنى لنفسى كيفما كنت ياصاح

*****

الرسالة الرابعة

هذه الرسالة هي الثانية من رسالة الوجود، ويبدو أنها متصلة بالرسالة الأولى في «الكون والتكليف». تقول:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

سُبحان الّذي جلّ جلالُهُ، وتقدّست أسماءُهُ، أعطى كلّ شئ خلقه ثم هدى، وأحصى كلّ شئ عدداً. والصّلاة على نبيّه المصطفى محمّد وآله الطاهرين:

الأوصافُ للموصوفات على ضربين، ضربٌ يقال له الذاتي، وضربٌ يقال له العرضي. ومن الأوصاف العرضية ما يكون لازماً للموصوف، ومنها ما لا يكون لازماً، بل يمكن أن يكون مفارقاً إمّا بالوهم فحسب، وإما بالوهم وبالوجود معاً.

ثم كلُّ واحد من الذاتي والعرضي ينقسم إلى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجوديّ، فأماّ القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالأسود إذا كان أسود، فإن السواد صفة وجوديةٌ أي هو معنى زائد على ذات الأسود وصفاً وجودياً. وإثبات هذا القسم الوجودي مستغن عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

وأمّا القسمُ الاعتباريُ العرضي كوصف الاثنين بأنه نصف الأربعة، لأنه لو كان كون الاثنين نصف الأربعة أمراً زائداً على ذاته، لكان للاثنين معان زائدةٌ على ذاته لانهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته.

وأمّا القسمُ الذاتي كوصف السواد بأنّه لون، إذ كونه لوناً وصفٌ ذاتيٌ له، والبرهان على أن اللونية ليست بصفة زائدةٍ على ذات السوادية في الأعيان. هو أنها لو كانت صفةً زائدةً، فلابدّ من أن تكون عرضاً، إذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن أن يكون عرضٌ موضوعاً لعرضٍ آخر؟ وإنْ كان موضوع السوادية موضعاً للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد، ولكانت اللونية أمراً موجوداً في الأعيان يلزمه من خارج ذاته أن يكون سواداً وهذا محال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباريُ هو أن العقل إذا عقل معنى مّا فإنه يفصل ذلك المعقولّ تفصيلاً عقليّاً ويعتبر أحواله، فإنْ صادف ذلك المعنى بسيطاً غير متكثرٍ لجميع الأعراض الموجودة في الأعيان،وصادف له أوصافًا، فعلم أن تلك الأوصاف إنّما هي له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود في الأعيان، لتحققه أنّ الشئ البسيط الموجود في الأعيانِ لا يمكن أن يكون فيه أجزائية في الأعيان. ولتحققه أن العرض لا يكون موضوعًا لعرضٍ آخر، ولتحقُّقه أن

موضوع ذلك العرض لا يجوز أن يكون موضوعًا لتلك الصفة التي وصف بها ذلك العرضُ. وهذه مقدّماتٌ مسلّمة عندهم، لكن بعضهاغير مسلّم عند أهل الحكمة. ولعلّ هذه المعاني مفروغ عنها في العلم الأعلى الإلهي الكلّي.

ومن لم يفطن لهذهِ الأوصافِ الاعتباريّةِ من الباحثين عن هذا الموضوع ضل ضلالاً بعيداً، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الذين جعلوا اللونّية والعرضيّةَ والوجود وهذه الأحوال أحوالاً ثانية مما لا يوصف لا بوجود ولا بعدم. والشكُّ الّذى أوقعهم في هذه الخطأ الفادح في أعظم القضايا الأوّلية وأظهرها، وهو أنه لا واسطة بين السلب والإيجاب، ظاهر لا حاجة بنا إلى ذكره، وبعضه أوجلّه لسخافته، ولو كانوا يتفطنون الأوصاف الاعتبارية لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة، بل قالوا إن اللونية في الأعيان غير موجودةٍ شيئًا متميّزاً عن السوادية، إنما هي وصفٌ عقلي يحصل في النفس عند تحقق العقل ذاتِ الأسود، وتصفُّح أحوالها، ومشاركتها للبياض في بعض أحوالها، وكذلك الوجود والوحدة.

ولعلّ أمر الوجودِ أصعب من سائر الأعراض لشكّ جماعةٍ من أهل الحقّ فيه، إذ قالوا إنّ الإنسان المعقول مثلاً له حقيقة وماهية لا يدخل في حدهما الوجود، حتّى أن العاقل يمكنه أن يعقل معنى الإنسان من غير أن يعقل معه أنّه موجود أو معدوم، فيلزم لامحالة أن يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته. وقالوا إنّ وجود الإنسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، إذ الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجَعْل جاعل ولا بسبب كأنَّ البارئَ جل جلاله لم يجعل الإنسانية جسمًا مثلاً بل جعله موجوداً. ثم الإنسان إذا وجد لا يمكن أن يكون إلاّجسماً. قالوا وإذا كان الأمرُ كذلك فبالواجب أن يكون الوجودُ معنى زائداً على الإنسان في الأعيان، وكيف لاوهو المعنى المستفادُ من الغير لا غير.

وقبل أن نخوض في حلّ هذه الشبهة نأتي ببرهانٍ ضروري على أن الوجودَ معنى اعتباريّ، نقولُ إنَّ الوجودَ في الموجود لو كان معنى زائداً عليه في الأعيان لكان موجوداً. وقيل إنّ كلَّ موجودٍ بوجودٍ، فيكون الوجودُ موجوداً بوجودٍ، كذلك وجوده إلى ما لا نهاية له وهو محال.

فإنْ قيل إن الوجود معنىً لا يوصف بالوجود، سلْب الإطلاق ولاسلْب أحد الطرفين حتى لا يقالُ إنّه موجود أوغيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفي النقيض، وقلنا هل الوجود موجود في الأعيان أم غيرُ موجودٍ في الأعيان؟ فإن أجيبَ بلا، فقد بان أن الوجود غير موجود في

الأعيان، وهذا هو موضع الخلاف، فمرحباً بالوفاق. ثم نطالبهم ثانياً ونقول هل الوجود وصف معقول لذات الموجود أم لا، فإنْ إجيبَ بنعَم، لزم القولُ والاعترافُ بأنَّ الوجود حكم اعتباريٌ، وإنْ أجيب بلا، كان الوجود معدوماً في الأعيان وفي النفس جميعاً. ولعلّ العقلاء يتحاشون عن أمثال هذا.

ومنهم من قال إنّ الصفة التي هي الوجود، لاتحتاج إلى وجودٍ آخر حتّى تكون موجودة بلا وجود آخر. والجوابُ لهذا القائل أنه يريد أن يدفع التسلسل عن نفسه ولم يدفع التسلسل بل وقع في عدة محالاتٍ أُخَر، منها أن نقول على هذا الوجودُ الّذي يشير إليه موجود أم لا، فإن أجاب بلاَ فقد وافَقَنَا وناقَضَ نفسه. وإن أجابَ بنَعم قلنا له (هو) موجود بوجودٍ آخر أم لا، فإن أجاب بنعم وقع التسلسل ولم يدفع ولزمه المحال. وإنْ أجابَ بلا، قلنا هل هذا الوجودُ الذي ذهبت إليه شيئ له ذات أم لا. فإن أجاب بلا فهو هذيان ومحال، وإن أجاب بنعم قلنا له (قد) سلَّمتَ ذاتاً موجودةً بلا وجودٍ، فما بالك لا تسلّمِ في كلّ موجودٍ وفي كلّ ذاتٍ حتى تستريح عن هذه المناقضة وعن هذهِ المحالاتِ؟

ثم إن صحَّ كلامك الأول بأن البياضَ الموجود يحتاج إلى وجودٍ زائدٍ عليه فهو أيضا يحتاج إلى وجود زائد عليه لا محالة وهذا محال.

ثم منهم من يتغلغل في هذه الخرافات ويشتغل بالمغالطات الموحشة، وحينئذٍ نقْطع الكلام معه، ونشتغل بردعه من وجه آخر. وأيضاً فإن كانت صفةُ الوجودِ موجودةً بذاتها لا بوجود آخر واقترنت بالماهية وصارت الماهية (بها) موجودة، لكان حكم الجزء محمولاً على المركّب وهذا محال. بل لو كان الأمر كذلك لما صارت الماهية موجودةً بل صارت مقترنةً بأمر موجود حتى لا تكون صفة الجزء محمولة على المركّب، كما أنّ البياض بياض لذاته، وإذا اقترن بالجسم لم يصر المركّبُ بياضاً بل صار أبيض. ولو كان البياض أبيضَ لذاته لما صار الجسم أبيضَ بل صار مقترناً بشيئٍ أبيض، على أن العامة يسمون البياض أبيض فيقولون هذا لون أبيض، لكن ذلك على سبيل المجاز لا على التحقيق، فإن كان الوجود أيضاً يقال له إنّه موجود على المجاز لا على التحقيق فحكمه حكم المجازات، ولا تنازع فيه.

واعلم أن هذه مسئلة عامة لجميع العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لمحقق إلا ويخبر ببطلان هذا، وقد سمعتُ واحداً منهم يقولُ إن الوجود موجودٌ ولا يحتاج إلى وجودٍ آخر كما أنّ الإنسانَ بالإنسانيّة إنسانٌ، ثم الإنسانية لا تحتاج إلى إنسانية أخرى حتى تكون إنسانيةً.

وهذا القائل لم يفرق بين الإنسانية والإنسان، لأنّه لو كانت الإنسانيةُ موصوفة بأنّها إنسانٌ لكانتْ مفتقرةً إلى إنسانية أخرى، بل هي موصوفةٌ بأنّها إنسانيةٌ، فهلاّ قال في الوجود مثل هذا، إن الوجودَ غير موصوفٍ بأنّه موجودٌ حتى يحتاج إلى وجودٍ، بل هو موصوفٌ بأنّه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطةُ من أفحشْ المغالطاتِ المقولةِ في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة وحبِّ الغلبة.

وأما حلّ شبهة أهل الحق وهي أنّ الوجود هو المعنى المستفادُ لا غير، وإذا كان هو المعنى المستفاد لاغير، كيف يمكن أن يكون معنى زائداً في الأعيان وهو على هذه الصفة وهي المستفادة من هذه الذات لا غير إذ الذات كانت معدومةً، وكيف يكون الشئ مفتقراً إلى شئ قبل الوجود، إنّما الافتقار إلى شئ من الأشياء هي للموجودات لاللمعدُومات، بل النفس إذا عقلت تلك الذات واعتبرت أحوالها وفصلتها التفصيل العقليّ صارت أوصافُها متنوعةً منها ذاتيات، ومنها عرضيات، فكأنها تصادف الوجود في جميع الأشياء من قبيل العرضيات. ولاشك أنّ الوجود هو معنىً زائدُ على الماهيات المعقولة لا كلام في هذا، بل الكلام في الوجود في الأعيان. ثم العقلُ لمّا تحقق الماهية التي يقال لها الإنسانيةُ علم أن الحيوانيّة والناطقية لها من ذاتها لا بجُعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى أن هذه الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبارُ صفةِ الوجود إياها من جهة تعلُّقها بغيرها. وإني أظن أن جميع العقلاء من شأنهم أن لا يخفى عليهم هذه القدرُ من المعقولات، فمن وَجَدَ نفسه من المقصرّين في هذا المعنى فليعلم أنّها قد زاغت بسبب أمرٍ وهميٍ غلّطها، وعليه بالرياضة التامّة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى إنّه ولي الإجابة.

ولكن الاعتبار للأوصاف وتحقيق أحوالها من أهمّ الأشياء للباحث عن هذه المواقف. وواجب الوجود على جلاله إنّما هو ذاتٌ لا يمكن أن يُتصوّر إلاّ موجودة، فصفة الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجُعل جاعلٍ، ولو كانت صفة الوجود معنى زائد على ذاته لكانت في ذاته من حيث هي تلك الذات الواجبة كثرةٌ . وقد سبق البرهان على أن واجب الوجود بذاته واحدٌ من جميع جهاته لاكثرة فيه بوجه من الوجوه إلا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر بها الذات بوجه من الوجوه. وبالجملة فإن جميع أوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية ليس فيها وجوديُ أصلاً ولعلّ علمه وجودي، أعني حصول صور المعقولات في ذاته، إلاّ أنّها كلّها ممكنةُ الوجود ولوازمه إيّاه. والكلام فيه بسيط في غير (هذا) الموضع فليطلب من هناك.

ولما عرفت أن الوجود أمر اعتباريٌ كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم وأحواله من حيث الاعتبار وكيف يكون العدم وجودياً، إلاّ أن العدم معنى معقول، وكل معنىً معقولٍ موجود في النفس، فماهية العدم أعنى معناه موجودةٌ فى النفسِ، ثم الكلام في أن العدم هل هو معقول بالذّاتِ أو بالعرضِ غير ما نحن فيه، والحقُّ انّه معقول بالعرض.

وبعد أن تحققتَ هذه المعانى فاعلم أنَّ كلَّ موجودٍ ممكن الوجودِ له ماهيةٌ عند العقل يعقلها من غير أن يقترن بها صفة الوجود، ويعقل معها أن صفة الوجود لها من غيرها، وإذا كانت صفة الوجود لها من غيرها يلزم أن يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التى للشئ عن ذاته قبل الصفة التى له من غيره، قبلية بالطبع، فصفة العدم للماهيّات الممكنةِ الوجود قبل صفة الوجود بالطبع.

ونقول إنه لا يمكن أن يكون ماهيّةٌ ممكنة الوجود علّةٌ لوجودٍ البتّةَ، اللّهم إلاّ أن يكون معدوماً أو واسطةً أو أشياءَ آخر مثل التى هى ممكنةُ الوجود، فإنْ أمكن فليكن سبباً فاعلياً لوجود ب، ومعلوم أنَّ ب تكون ممكنة الوجود، وكل ممكنٍ الوجود لا يوجد إلا يصير وجوده واجباً من وجه آخر فتكون واجبة الوجود، إلاّ أنَّ إمكانَ الوجود لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجود فيكون سبباً لوجوب وجود ب، وهذا محالٌ، فلا يجوز أن يكون ماهيةً ممكنةً الوجود علّةً لوجود.

وعلى هذا البرهان مباحثٌ وشكوك. منها أنَّ أ إنّما صارت سبباً لوجوب وجود ب من حيث هى واجبةَ كما أنَّ النّار سبب لإحراقِ الخشبِ من حيثُ هى حارّة. ثمّ لامدخل لسائر أوصاف النّارِ فى الإحراق، ولا تشاحَّ فى المثالِ. والجواب أن الحرارةَ هى سبب الإحراقِ، لاذات النّار، إلاّ انَّ الحرارة لا يمكن أن توجد إلا فى موضوع مثل النّار، فصارَ الإحراق مضافاً إلى النّار من حيث هى حاملةٌ للسبب الفاعلى، لا من حيث هى فاعلةٌ. ولو كانت (ذات) النار هى الفاعلة لكان لجميع أوصافها مدخلٌ في الإحراق وخصوصاً الأوصاف الذاتية واللازمةِ التى لا تنفك ذاتُ النار عنها. وإنْ قلنا إن ذات أ من حيث هى واجبة موجبةٌ لبَ. وإذا قلنا من حيث هى واجبةٌ كان الوجوبُ شرطاً فى كونِ أ علة لانفس العلّة، ففرق بين الشرط الذى به تكونُ العلّةُ علّة و بين الشرط الّذى هو العلّةُ. فنفس علة وجوب ب هى ذات أ بأى شرطٍ كانَ. ثمَّ هذا الشرط أعنى اعتبار وجوب أ الذى لها من غيرها، لا يسلبُ عنها اعتبار الإمكان الّذى لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الأوصافِ اللازمة، فذاتُ أ التى هى ممكنةُ الوجود بشرط وجوبها علّةٌ لوجوب ب، فيكون للإمكانِ مدخلٌ فى تتميم الوجوب

وإفساده الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، وله مدخلٌ في تتميم ذات أ، فكيف فيما توجبه أ، ولو كان اعتبار الإمكانِ مسلوبا عن ذات أ عند كونها واجبةَ الوجودِ، لكان يقدح في هذا البرهان قدحاً، إلاّ انّ هذا الاعتبارَ لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجه من الوجوه.

فإن قال قائل أو يشكك مشكك أنّ وجوب أ هو علةٌ وجوب ب، إلاّ انّ وجوب أ لاَ يمكن أن يوجَدَ إلاّ ويكون موضوعه أ، كما أنّ الحرارة هي علّة الإحراق لأنّها لا يمكن أن يوجد إلاّ في موضوعٍ، وإذا كان وجوب أ علةٌ لوجوب ب، ثم ذاتُ أ يلزمها الإمكانُ لها يكون للإمكان الّذى هو لازمُ موضوع وجوب أ مدخل في تتميم الوجوبِ. فيكون الجواب أنّ وجوب أ ليس هو شيئاً موجوداً في الأعيان على ما تحققته، إنما هو أمر بحسب اعتبار العقل، والأمر الاعتباريُ الموجودُ في النفسِ المعدوم في الأعيان، كيف يكون سبباً لذاتٍ موجودة في الأعيان، لا كحركة حرارة النار، فإن حرارة النار موجودة في الأعيان، ثم الإحراق الحاصل من الحرارة ليس هو أمراً وجودياً، بل إنّما هو أمرُ عدمي، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل.

وأيضا فإن (كان) وجوب أ الذى يظنّ به أنه سببُ لوجوب ب موجوداً في الأعيان لكان لذات أ التي هي موضوعة مدخلٌ في تتميم الوجوب، لأنّ الفاعل المفتقر في وجوده إلى المادة لا يكونُ له فعل إلا بمشاركة المادة. ومادةُ وجوب أ هي ذاتُ أ، فيكون لذاتِ أ شركة في تتميم الوجوبِ، ويكون للازمها الّذى هو الإمكان والعدم أيضاً شركة وهذا محال، فقد بأنَ أنّ جميع الذواتِ والماهيّات إنّما تفيضُ من ذاتِ المبدءِ الأولِ الحقّ جلّ جلالُه على ترتيب وفي سلسلة نظام، وهي كلّها خَيرات لا شرّ فيها بوجه من الوجوه إنّما الشرالذى لازمها يحصل من ضرورة التضادِ على ما قد عرفت تفصيله. تعالى الله عمّا يقول الظالمون الملحدون علواً كبيراً، ولا حول ولا قوة إلا به، وهو حسبي ونعم المعين، والحمدللهَ الّذى هو المبدءُ الأولُ، وصلّى اللهُ على سيدنا محمدٍ وآله الطيبين الطاهرين. تمت بعون الله وتوفيقه.

*****

الفصل الخامس
التُهَم التى توجه للخيام: انه إباحى، ومستهزئ باحكام الاسلام وتعاليمه، وباطنى إلخ..

يقول أبو النصر مبشر الطرازى الحسينى فى كتاب «**كشف اللثام عن رباعيات الخيام**»:

«إن الباحثين من الشرق والغرب عرفوا الخيام عن طريق ما نسبوه إليه من رباعيات وصفوها بأنها فلسفة الخيام، فمنهم من قال إنه **أبيقورى النزعة والميول**، ومنهم من ذهب الى أنه **معرىّ المذهب**، ومنهم من رأى أنه **إباحى**، وأنه **مستهزئ بأحكام الإسلام وتعاليمه**، كما طعن فيه بعض الناس أنه **دهرى**، وزعم بعضهم أنه **تناسخى**، وظن بعضهم أنه **باطنى، ولا أدرى، وتشاؤمى، وجبرى**، وادعى البعض أنه **ثائر** على كل شئ من دين وأخلاق والعقل أيضا، وليس لهم فى كل ذلك دليل إلاّ تلك الرباعيات. وقد انخدع الباحثون والكتّاب والمترجمون بترجمة إدوارد فيتز چيرالد الشاعر الإنجليزى لتلك الرباعيات التى قام بها سنة ١٨٥٦م، ولم يفطنوا إلى الأغراض المذهبية والمكايد الاستعمارية التى لعبها أعداء الإسلام ورجال الاستعمار، والدور الخفّى الذى كان لهم فى نشر ما أسموه فلسفة الخيام، للنيل من الخيام وتعاليم الإسلام وماله من شعائر وأحكام. ونستطيع بكل جرأة وثقة أن نحكم بأن أكثرية الرباعيات موضوعة، وقد نسبوها إلى شخصية الخيام العظيمة من غير سند يُعتمد عليه، وأنها لا تتفق مع مكانة الخيام واتجاهاته ومنزلته العلمية».

ويورد الطرازى **أربعين رباعية** يترجمها على أنها لا بأس بنسبتها إلى الخيام لعدم مخالفتها مبدأه الحقيقى وعقيدته الإسلامية، ويعترف فيها الخيام بعجزه عن الكلام فى ذات الله وأسرار الأزل، ويلفت نظر الصحاب إلى الموت للتذكير والتفكر شأن أولى الألباب الذين يتفكرون فى الله «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك»، ويدعو أصحابه إلى تناول الخمر الحقيقية فى حب الله والتوبة إليه قبل أن تغتالهم المنيّة. وقد تأوّل المغرضون هذه الرموز تأويلات فاسدة، وزادوا على الرباعيات برباعيات موضوعة.

*****

ويقول رضا **صدّيقي نخجواني** في كتاب «**خيام بنداري**»:

«إن مقام الحكيم عمر الخيام النيسابوري أرفع من أن تنسب إليه تلك الرباعيات المستنكرة. ولقد أوجدوا خياماً موهوماً من نسج خيالهم، ودليلنا أنه كلما طال العهد على الرباعيات كلما زاد عددها، ويُعتقد أن قائل هذه الرباعيات أشخاص مُنْتحِلون، انتحلوا رباعيات تعارض الدين، وتناقض المجتمع، ولا توافق العقل والعلم، ولا الأخلاق والتربية».

*****

ويقول **أحمد حامد الصرّاف** في كتاب «**عمر الخيام شاعر الرباعيات**»:

«إن الذي بدا لي من رباعيات الخيام أنه كان جمّ الشكوك، كثير الارتياب، عظيم الاضطراب، ذا روح قلقة تحيط بها الهواجس والخطرات، ونفس متألمة تكتنفها الوساوس والخيالات، وقد ظهرت شخصيته في رباعياته بمظهر الشك المرتاب القلق، وذلك ما يدفع الباحث إلى الاعتقاد أنه كان متشائما في عقيدته».

*****

ويقول **سيد قطب** في «**كتب وشخصيات**» في مجال المقارنة بين الخيام وحافظ الشيرازي:

«فإن هناك اشتراكا في الظاهر في خصائص الشاعرين واتجاههما، ولكن ما أبعد ما بينهما في الحقيقة. وحينما تروعك في الرباعيات تلك اللهفة المحرقة لاستجلاء السر الأعظم الذي أوصدت دونه الأبواب، نجد الخيام يدقها دقاً عنيفا متواصلاً، فمتى كلتّ يداه وأدركه الإعياء وغشّاه الملل، جلس يغرق أشجانه في كأس من الشراب».

*****

ويقول **عبد اللطيف الجوهري** في كتاب «**عمر الخيام ومسألة الرباعيات في ضوء الإسلام**»:

«والخطأ الأكبر الذي وقع فيه المعاصرون من الباحثين والأدباء أنهم اعتبروا أن رباعيات الخيام هي لعمر بن إبراهيم الخيام فعلاً، مع أنهم جميعا يكادون يجمعون على شيئين: **الأول**: أن عمر الخيام كان حكيماً فيلسوفاً، وحجةً في عصره، وكان يجالس الملوك، وعالماً في الرياضة والطب والفقه، **والثاني**: أن الرباعيات أمر لا يمكن الاجتماع عليه من حيث العدد ومعرفة الصحيح منها من غير الصحيح، وجميعهم يُجمع على أن هناك رباعيات منسوبة إلى

الحكيم النيسابوري مع اختلاف التعليل لأسباب الوضع. واستخلاص الصحيح من الرباعيات، وما يمكن أن يكون للحكيم النيسابوري من عددها غير متفق عليه أيضاً، فهو بين إحدى عشرة رباعية وسبع عشرة رباعية.

*****

ويقول الشاعر وديع البستاني أول من ترجم رباعيات فيتز جيرالد الخيامية إلى العربية شعراً:

«فلا بد إذن من كلمة في الرباعيات وتاريخها فإنها مجموعة أفكار تناقلتها العصور ولعبت بها الأغراض والأهواء كل ملعب، وقد اعتراها من الحذف والإبدال، وشابها من المتشابه والمكرر والدخيل، ما ترك أمرها مجالاً للبحث والتنقيب. ولا يذهبن عنا أن بعض الرباعيات منسوب إلى عمر الخيام وهو براءٌ منها. وبعض الرباعيات يناقض بعضه، فليس قليلاً ما تجد الرباعية الكُفرية نسبةً إلى مغزاها، تلو الرباعية الابتهالية نسبةً إلى فحواها، فتحار في أمر الخيام، ويتراوح حكمك فيه بين النقيضين، شكه ويقينه، وكُفْره ودينه».

*****

وقال أحمد أمين:

إن رباعيات الخيام غنية عن التعريف فقد ترجمت إلى لغات كثيرة، بعضها ترجمات حرفية، وبعضها استوحى فيها المترجمون روح الخيام ولم يتقيدوا بمعناه كما فعل فيتز جيرالد... وترجمت إلى العربية مراراً وتقبلها الناس قبولاً حسناً لما فيها من شذوذ أحياناً، ودعوة إلى الإمعان في اللذة أحياناً، وأنا لا أوافق على هذه الدعوة، ولا على هذا الشذوذ، لأنه كما قال الفيلسوف كَنْتْ: إذا أردت أن تعرف شيئاً، أصحيح هو أم فاسد، فعمِّمه». ونحن لو عممنا هذا المسلك لكان الناس كلهم إباحيين متلذذين بوهيميين ، لا يأبهون لشئ إلا الخمر والنساء. ولو تصورنا مجتمعا هذا شأنه لكان مجتمعاً منحطاً يسرع إليه الفناء. على أن الخيام نفسه قد يكون أدرك هذا المعنى فلم يحي الحياة التي دعا إليها، بل كان فقيهاً عالماً بالرياضيات ومخترعاً فيها. والمؤمن إيمانا تاماً بدعوته ليس أقل من أن يسير عليها هو نفسه. أمّا أن يكون عمله في جانب ودعوته في جانب، فإن دلّ على شئ فإنما يدل على عدم الإخلاص التام في أحدهما. ولقد وقفنا كثيرا عند مهاجمته للدين والسماء، ولعله في ذلك مقلد لأبي العلاء المعري في لزومياته، ولكن اعتدنا أن نسمع من مشايخنا قولهم ناقل الكفر ليس

بكافر، واعتقدنا أن هذه النزعات سواء من الخيام أو من أبى العلاء لا تحدث إلا فورة وقتية لا تلبث أن تزول، وأنهما إن كَفّر لسانهما أحيانا فإن قلبهما لا يفارقه الإيمان، كالذى قيل عن هيجل الفيلسوف الألمانى الشهير أنه قد كفر عقله وآمن قلبه. ونحن فى حياتنا اليومية المشاهدة كثيراً ما نرى أفرادا متمايزين يؤمنون كل الإيمان، ولكن قد تحدث لهم فورة وقتية بسبب حدوث كارثة فظيعة لهم، أو نزول مصيبة فادحة فى أموالهم أو أنفسهم أو نحوذلك، فيجانبهم الإيمان فى تلك اللحظة، ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى إيمانهم. فلعل الخيام كان من هذا القبيل، وجد الحياة كلها بؤساً وغماً، ووجد الناس كالكلاب ينهش بعضهم بعضا، ووجد عاقلا بائسا وأحمق غنياً، فلم يجد مخرجاً له إلا الزندقة أحيانا، ثم تهدأ ثورته فيعود إلى دينه. ولقد صدق عمرو بن العاص إذ قال: ليس العاقل من لم يعرف الشر من الخير، وإنما العاقل من عرف الخير والشر، ثم تجنّب الشر». فلا بأس أن يُفرض على أنظارنا خير وشر، بل لا بأس أن يُعرض على أنظارنا خير كثير وشر كثير، فنفعل الخير عن علم، ونتجنب الشر عن علم.

*****

وبعد....

...فمما لا شك فيه أن بعض الرباعيات منحولة على الخيام، وهذا البعض هو ما لايتوافق مع فلسفته التي عرضنا لها فى رسالاته الأربع، وكما يقول إرنست رينان (١٨٦٨م): إن الذى يوقع المطالعين لرباعيات الخيام فى شك منها، هو صدور تلك الرباعيات ورواجها فى بلاد محكومة بالدين الإسلامى. ولا يوجد كتاب فى بلاد أوروبا ينفى العقيدة المذهبية الشائعة بل جميع المعتقدات الأخلاقية، بمثل هذا الطعن والاستهزاء الشديد!!

*****

(١)
تهمة الباطنية

كانت **الباطنية** التى اتهم بها الخيام نتيجة رباعيات كهذه:

قد كان يدرى الله كل فعالنا
من يوم صوّر طيننا وبرانا
لم نرتكب ذنباً بدون قضائه
فإذاً لماذا ندخل النيرانا؟

وإننا لنبحث فى تاريخ الباطنية وفلسفاتها عما يمكن أن يشابه **مقولات الخيام الفلسفية فى الرسائل** فلا نجد، وعلى العكس نجد تطابقاً تاما بين مقولات الباطنية **وبعض الرباعيات**، وكأن هذه الرباعيات قد صيغت تماما على منوالها كما لو كانت تطبيقات شعرية لها، ومع ذلك فلسنا نجد الخيام شاعرية فيها، على نقيض الرباعيات التى فيها يشكو همومه الوجودية ويُبين عن جزعه وقلقه.

والباطنية اسم مشترك لعدد من المذاهب يجمع بينها أنها تأخذ بتأويل النصوص الدينية كما لو كانت رموزا وإشارات لها **ظاهر** يقتنع به العامة، **وباطن** ينفذ إليه أهل علم الباطن. وقد استقرى الإمام الغزالى تحت هذا الاسم **القرامطة** أصحاب حمدان قَرْمَط، **والخرمية** نسبة إلى حاصل مذهبهم وهو الخرّم الفارسية بمعنى الشئ المستلذ، فهم أصحاب مذهب اللذة، **والبابكية** نسبة إلى بابك الخرّميّ، **والاسماعيلية** نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق سابع الأئمة، **والسبعية** الذين يقولون بأن أدوار الإمام سبعة، وتدابير العالم السفلى المنوطة بالكواكب سبعة، **والمُحَمِّرة** لصبغهم ثيابهم بالحمرة تمييزاً لأنفسهم، **والتعليمية** الذين يبطلون الرأى ويدعون إلى التعلم عن الإمام. ويقوم كتاب **على دشتى** عن الخيام على الدفاع عن التأويل كظاهرة عِرقية عند الفرس حيث كانوا أمة متحضرة أخذت بالإسلام، فكان عليها أن تخرج على قيود النصوص رغبةً فى تعميق صريحها ومجالات تطبيقها.

ويبدو أن الأخذ بالتأويل بدأ فى الإسلام مع السبأية التى أسسها عبد الله بن سبأ اليهودى، ويقولون بأن علىّ بن أبى طالب وصى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يُقتل بل توارى وسيرجع. وقال اللاحقون عليه بالتناسخ، بانتقال الأرواح المطيعة إلى أبدان طاهرة، والأرواح الشريرة العاصية إلى أبدان نجسة، وأسرفوا فى القول بالأدوار، وأبطلوا الشرائع والقول بالجنة والنار، وأباحوا الفروج كلها، وأبطلوا النكاح والطلاق.

وقيل إن ظهور الباطنية فى عهد الدولة السلجوقية كان ابتداؤه فى سجن والى بغداد حيث اجتمع فيه جماعة منهم دبّروا لدعوتهم وقالوا بالاستتار، وبنوا مزاعمهم على فِكْر شديد التطرف،وعلى التآمر العسكرى لقلب أنظمة الحكم، وقالوا إن الأنبياء كلهم ممخرقون ومنمسون (يقال نمس عليه الأمر أى لبس عليه)، ووضعوا برنامجا للدعوة تنتظمه تسع مراتب هى الزرق والتفرس، ثم التأنيس، ثم التشكيك، ثم التعليق، ثم الربط، ثم التدليس، ثم التلبيس، ثم الخلع، ثم السلخ. فأما **الزرق والتفرس** فهما تمييز من يمكن أن يُستدرج إلى المذهب ويتأثر بما يقال له، والتمويه عليه بما يحب والدخول عليه من ناحية طباعه، **والتأنيس**

هو موافقة المدعو إلى مراداته بممالأته، والتشكيك هو تغيير اعتقاد المستجيب بزلزلة عقيدته في حكمة مقررات الشريعة وأحكامها ونظام الكون، والتعليق هو ترك المستجيب في حيرته، والربط هو أخذ العهد عليه بالأيمان المغلّظة، والتدليس بالاحتيال عليه لإبطال ظاهر القرآن والاقتناع بأن له باطنا، والتلبيس هو مواطئته على مقدمات مقبولة ثم يستدرجه منها إلى نتائج باطلة، وأخيرا الخلع والسلخ بمعنى ترك حدود الشرع وتكاليفه والانسلاخ عن الدين بالكلية وهذه رتبة البلاغ الأكبر.

وهذه الخطوات مهمة جداً حيث نجد الرباعيات المنحولة على الخيام تأخذ بها وتسير على منوالها وتهدف إلى نفس أهدافها وتتوسل بنفس وسائلها في التشكيك والإقناع والانخلاع عن الدين.

ويلخص الإمام الغزالي الأسباب التي أدت إلى انتشار هذه الدعوة في أوساط العامة، والمثقفين بخاصة الذين لهم إنتاجيات أدبية وفكرية ذات قيمة كالفلاسفة والشعراء، أن مبادئها كانت مناسبة لكلٍ ولم تكن تكلفهم شيئا، وعلى العكس كانت تَعِدهم بإلغاء التكاليف عنهم، ولم يكن ينخدع بها إلاّ المائلون عن اعتدال الحال واستقامة الرأي، وهم إمّا ضعاف العقول الذين جُبلوا على البَلَه والبلادة مثل السواد الأعظم من أفجاج العرب والأكراد وجفاة الأعاجم وسفهاء الأحداث، وإمّا طائفة انقطعت الدولة عن أسلافهم بدولة الإسلام كأبناء الأكاسرة والدهاقين وأولاد المجوس فهم موتورون حاقدون، وإمّا طائفة طامعة إلى العلياء ومتطلعة إلى التسلط والاستيلاء، وإمّا طائفة جُبلوا على حب التميز عن العامة والتخصص عنهم، وإمّا طائفة سلكوا طرق النظر ولم يستكملوا فيه رتبة الاستقلال وإن كانوا قد ترّقوا عن رتبة الجهّال، كأن يعتقدوا محض الكفر تقليداً لأفلاطون وأرسطو، وداعيهم إلى هذا هو التقليد، وإمّا طائفة تستأنس بالشيعة وتنجّر معهم وتعتقد التدين بِسَبِّ الصحابة، وإمّا طائفة من مُلحدة الفلاسفة والثنوية والمتحيرة في الدين اعتقدوا أن الشرائع نواميس مؤلفة والمعجزات مخاريق، وإمّا طائفة استولت عليهم الشهوات فاستدرجتهم الدعوة إلى متابعة اللذّات.

وتتعلق الدعوة الباطنية بالإلهيات والنبوات والإمامة والحشر والنشر، فقالوا بإلهين قديميين، سابقٍ وتالٍ، والسابق المعلول، والتالي خلَقَ العالم، والأول هو العقل، والثاني هو النفس، والأول تام بالفعل، والثاني بالإضافة إليه ناقص، واستشهدوا بالآيات «إنّا نحن نزلنا» «ونحن قسمنا» على صورة الجمع، «وسبح اسم ربك الأعلى» على علو أحدهما عن الآخر. وقالوا السابق لا يوصف بوجود ولا عدم فإن العدم نفي والوجود سببه، فلا هو موجود ولا هو

معدوم، ولا هو موصوف ولا غير موصوف، وكل الأسامي منتفية عنه، وكأنهم يتطلعون في الجملة إلى نفي الصانع، وسمّوا النفي تنزيهاً.

وأبطلوا **الرأي**، ودعوا إلى التعلم عن الإمام المعصوم بلا مناقشة. وقالوا في النبي إنه شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي، أي جبريل، قوة قدسية قابلة للانتقاش عليها بكلام الله، وتسميته بالكلام مجاز، لأنه قد فاض عليه من جبريل بسيطاً لا تركيب فيه، وباطناً لاظهور له، وكلام النبي وتعبيره عنه هو الظهور الذي لابطون له. وتنتقل القوة القدسية الفائضة إلى النبي من الرسول الناطق إلى الأساس الصامت، ثم من شخص إلى شخص إلى أن تصل الأئمة المعصومين القائمين بالحق، وهؤلاء يستظهرون بالحُجج والمأذونين والأجنحة، والحُجة هو الداعي، والمأذون هو المعاون له، والجناح هو رسوله المبلّغ عنه.

وأنكروا **القيامة**، فالوجود له أطوار من ليل ثم نهار، والإنسان له أطوار من نطفة إلى الشيخوخة، وكذلك الحيوان والنبات، وهذا النظام لا يتوقف أبد الدهر، ولايُتصور انعدام أجسام السموات والأرض. وأوّلوا القيامة فقالوا هي خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو الناسخ للشرع والمغيّر للأمر، ومعنى القيامة انقضاء الدور الحالي.

وأنكروا **المعاد**، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنة والنار، وإنما معنى المعاد عودُ كل شئ إلى أصله، فالإنسان فيه جسماني وروحاني، فيعود جسمه إلى عناصر التراب والهواء، وأما الروحاني فإنها إنْ صفت فارقت إلى أصلها فتسعد بذلك وهذا هو الرجوع، فقيل «إرجعي إلى ربك راضية مرضية»، وهي الجنة.

وزعموا أن كمال النفس بموتها لخلاصها من ضيق الجسد والعالم الجسماني، فإذا استعدّت لفيض العلوم الروحانية باكتساب العلوم من الأئمة وسلوك طرقها المفيدة بإرشادهم، استكملت عند مفارقة الجسد، وظهر لها ما لم يظهر، ولذلك قال عليه السلام «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». وكلما ازدادت النفس عن عالم الحسيات بُعداً ازدادت للعلوم الروحانية استعدادا، وكذلك إذا ركدت الحواس بالنوم اطّلعت على عالم الغيب واستشعرت ما سيظهر في المستقبل، إمّا بعينه فيغني عن المعبر، أو بمثال فيحتاج إلى التعبير، فالنوم أخو الموت، وفيه يظهر علم لم يكن في اليقظة، فكذا بالموت تنكشف أمور لم تخطر على قلب بشر في الحياة، وهذا للنفوس التي قدّستها الرياضة العملية والعلمية. فأمّا النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة، المُعْرِضة عن رشدها من الأئمة المعصومين، فإنها تبقى أبد الدهر في النار،

على معنى أنها تبقى فى العالم الجسمانى تتناسخها الأبدان، فلا تزال تتعرض فيها للألم والأسقام، فلا تفارق جسداً إلاّ ويتلقاها آخر، ولذلك قال تعالى «كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب». فهذا مذهبهم فى المعاد، وهو مذهب الفلاسفة، انتصر له كل واحد بما يوافق سابق معتقداته، فصار أكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة فى الباطن، وللشيعة فى الظاهر، وغرضهم بهذه المعتقدات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق.

هذا هو موجز مذهب الباطنية، وكأنما الكثير من رباعيات الخيام التى نشرها فيتز چيرالد وترجمها عنه البستانى والنّشار والسباعى وغيرهم تطبيقات للدعوة الباطنية، سواء بالسخرية من الدين الإسلامى والاستهزاء بأحكامه، أو بالاستخفاف بالجنه والنار، والحور وجنان الخمر، والولدان يطوفون بالكؤوس، واللذة للشاربين والآكلين، والحساب والنشور.

ويقول **أحمد حامد الصراف**: ومن يدقق النظر فى رباعيات الخيام (يقصد طبعا بعض الرباعيات) يجد أنها تتضمن جميع هذه المبادئ إلاّ ما كان من أمر النبوات والمعجزات والوحى. والظاهر أن الخيام كان يتجنب مهاجمتها خوفاً على حياته، وابتعاداً من تعريض نفسه للمخاطر. وأما اجترائه على إباحة الخمر والملذات، والقول بِقَدم العالم من طرف خفى، وإبطال القول بالمعاد والنشر، وانكار الجنة والنار، فلأنه محتمل التأويل على طريقة الصوفية خصوصاً التغزل بالخمر التى قالوا فى تأويلها إنها خمرة الحب الإلهى، وفى السكْر أنه السكر المقدّس، فقلبوا معانى الرباعيات الى معانى صوفية كما يقول المؤرخ القفطى ويستخلص الصراّف أن الخيام «تأثر بالباطنية تأثرا قويا، وتكاد رباعياته تسوق إلى الاعتقاد بأنه كان من أعظم المبشرين بتلك المبادئ الهّدامة، ومن أشد المناصرين لها، ولعله كان من دعاتهم».

وأنا مع الصراّف لو كانت الرباعيات التى تَشكلك هو نفسه فى حقيقة نسبتها إلى الخيام صحيحة غير منحولة عليه، ولكن ما الرأى لو كانت رسائله الفلسفية تدحضها وتناقض كل ما جاء عند الباطنية من مبادئ؟ وفلسفة الخيام فى الرسائل فى الإلهيات تقوم على:

١- إيجاب الوجود لله تعالى، وإيجاب الأسماء والصفات التى له جميعها.

٢- والإقرار بالنبوّة ورسالة النبى ولزومها لصلاح العالم.

٣- والالتزام بالشريعة والإقرار بها لصالح الاجتماع الإنسانى.

٤- ولزوم التربية الدينية من أجل التنشئة الصالحة.

٥- والإقرار بالجنة والنار والثواب والعقاب.

٦- والإقرار بالمعاد والقيامة والبعث والحساب.

وإذن لا يمكن أن يكون الخيام باطنياً، ولا يمكن أن تحُسب عليه الرباعيات التى فيها الكثير من الفكر أو التعليم الباطنى. ولم يكن من المتأثرين بالباطنية التى كانت تزاحم الناس حياتهم الثقافية فى فارس وغيرها. ولا ينبغى أيضا أن ننسى أن الباطنية شيعة، والخيام سُنّى، ولا يجب بأى حال من الأحوال أن يغيب عن بالنا للحظة أن اسمه السّنى «عمر» هو اسم يكرهه الشيعة حتى النخاع!

ورغم أن المراجع قد أوردت قصة له مع المدعو حسن بن الصباح المتآمر الباطنى الأحمر حيث كانا يدرسان سويا والوزير نظام الملك فى مدرسة الشيخ موفق، إلا أن تأثير الصباح على الخيام لا يمكن أن يكون التأثير الإيجابى الذى يطمح اليه المدلّسون، فالشخصيتان منفرقتان تماما، والخيام فيلسوف وشاعر، والصباح عسكرى متآمر وداعية سياسى. ولكم أختلفُ مع الدكتور مصطفى غالب صاحب كتاب «الثائر الأحمر حسن بن الصباح»، ولكم تعجبت من الهَوىَ كيف يحرك الأقلام فتحيد عن الحق، وكيف يزوّر الحقائق ويشوه التفكير والوجدان، فتلتبس الأمور ويظهر الحق باطلا والباطل كالحق، وأنا أقرأ للدكتور غالب نَعْيه على عصر الخيام أنه العصر الذى أنتج الغزالى الإمام ونظام الملك الوزير! ولماّ أراد الدكتور أن يشرح بعض المفاهيم الباطنية عند الاسماعلية تاه عن القصد، وتردّى فى متاهات الشطح والخرافة، وكان أبعد ما يكون عن الفلسفة!

*****

(٢)

نماذج من رباعيات باطنية منحولة على الخيام نظمها الصافى النجفى

* فى الخطيئة المقدورة والجور الإلهى:

إلـهى قـل لـى من خلا من خطـيئة؟

وكيف تُرى عاش البرئ من الذنب؟

إذا كنت تجـزى الذنب منى بمثله

فما الفرق ما بينى وبينـك يا ربى؟

*****

* في عدمية الحياة والفكر:

يا باقياً رهن الرياء ورائحا
لقصير عيشك في عناء متعب،
أتقول أين تروح من بعد الرَدَى؟
هات المُدام وأين ما شئت اذهب!

*****

* في القضاء والقدر:

غَدَوْنا لدى الأفلاك ألعاب لاعب!
أقول مقالاً لست فيه بكاذب —
على نطع هذا الكون قد لَعَبتْ بنا،
وعدنا لصندوق الفَنَا بالتعاقب!

*****

* في الجنة والحور وطلب الثواب في الأرض القريبة لاالجنة البعيدة:

قال قومٌ ما أطيب الحور في الجنـ
ـة! قلتُ المُدام عندي أطيب!
فاغنم النَقْد، واترك الدَّين، واعلم
أن صوت الطبول في البُعد أعذب

*****

* في استواء الأيام ولا قدسية بعضها:

إنْ تشربْ المدام أسبوعاً فلا
تدع لدى الجمعة قُدساً شُرْبها.
السبتُ والجمعةُ عندي استويا —
لا تعبد الأيام واعبد ربها!

*****

* فى الحانة كمحل عبادة لإله الخمر:

هـذا أوان الـصـبـوح والطـرَب،
ونـحـن والـحـان وابـنـة الـعـنـب.
أصمُت نديمى – هل ذا محل تُقًى؟
واشـرب وخَلِّ الـحـديـث واجتنب!

*****

* فى التوبة واستواء قبولها وعدمه:

لا عـشـتُ إلاّ بـالـغـوانى مغرماء
وعلى يدىّ تِبْر المُدام الـذائب.
قالوا سيَقْبَلُ مـنك ربك تـوبـة –
لا الـلـه قـابـلـهـا ولا أنـا تـائب!

*****

* فى أن الإنسان خُلِق على أحسن صورة ثم ينقض الرب الصورة:

لـماذا غـداةَ الـرَّب ركـَّب هـذه الـ
عـنـاصـر؟ لم يُحكِم تـنـاسبها الرب!
إذا راق مـبـنـاهـا فـفـيـم خـرابـهـا؟
وإن لم تَرُقْ مبنىً – فممن أتى العَيب؟

*****

* فى الخبر الذى يقول إننا نبعث على ما كنا عليه – إذن اختار الخمر والحبيبة أموت عليهما لأبعث عليهما:

يقـول المتقـون غـداً سـتـحـيا
عـلـى مـا كـنـتَ فى هذه الحياة،
لـذا اخـتـرت الحبيبة والـحُميّا،
لأحـشـر هـكـذا بعـد الممـات!

* في عدم جدوى التفكير والعجز عن حل لغز الوجود، وأن الموت هو الحقيقة:

إن الألى بلغوا الكمال وأصبحوا
ما بين صحبهم سراج النادي،
لم يكشفوا حَلَكَ الدياجي بل حكوا
أسطورةً ثم انثنوا لرقاد!

*****

* في السخرية من رمضان:

قد قيل لي رمضان جاء، فسوف لا
تستطيع رشفاً لابنة العنقود
فسأحتسي بختام شعبان الطِلا
مَلأً لتصرعني ليوم العيد!

*****

* في عبثية الأخذ بالدين:

سعى لقصور الخلد والحور معشرٌ
وران فريقاً بالجزاف قد اغتَرا.
سيبدو لهم إنْ ينجلِ الستر أنهم
نأوْا عنك أقصى النأي في ذلك المسرىَ!

*****

* في أن الجنة فيها أنهار العسل والخمر، وفيها الكوثر والحور فلماذا هي حلال هناك وحرام هنا؟ أعطني ثوابي نقداً الآن أفضل:

قيل خلْدٌ غداً وحور وكوثر،
أنهُرٌ من طِلا وشهْدٌ وسكّر!
فعلّي ذكرها أدِر لي كأسا –
إنّ نقداً مِن ألف دَيْن لأجدر!

*****

* نفس المعنى السابق:

يقولون حورٌ في الغداة وجنة،
وثمة أنهار من الشَّهْد والخمر.
إذا اخترتُ حوراء هنا ومُدامة
فما الباس في ذا وهو عاقبة الأمر؟

*****

* لماذا يخلق الله الجمال ثم يحطمه:

هل الجام مهما تمّ صُنْعاً ودقة
يرى كَسْرَهُ مَنْ كان منتشياً سُكْرا؟
فكيم برى الخلاّق ساقا لطيفة
ورأساً وكفاً ثم يكسرها كسْرا؟

*****

* في أن هذا الكون مستعبد، ولو كان الأمر بيدي لخلقته أفضل حسب مشيئةالأحرار:

لو كان لي كالله في فلكٍ يد
لم أبق للأفلاك من آثار!
وخلقتُ أفلاكاً تدور مكانها
وتسير حسْبَ مشيئة الأحرار!

*****

* يسأل الله هل تزيد طاعته له من ملكه، وهل تنقص خطاياه من قدره؟ ويأخذ على الله البطء في الاستجابة كلما دعاه:

سألتك هل زادت بمُلكك طاعتي
وهل أنقصت منه خطاياي من قَدْر؟

فدعني ودع نصري فطبعك بان لي
سريعٌ لخذلانٍ بطيءٌ عن النصر!!

*****

ألا قُمْ لنحسوها ونُعمِلُ عُودَنا
ونُبدِل حُسْنَ الصيت بالعار والرجس!
وَدَعْنا نَبِعْ بالكاس سجادةَ التُقى
ونكسِرْ فوق الصخر قارورةَ القُدس!

*****

إذا ما أتينا خاشعين لمسجد
فلم نأتِ نقضي للصلاة فروضَها
ولكنْ سرقنا منه سجادةً، ومُذ
عرَاهَا البِلَى جئنا لكي نستعيضَها!!

*****

(٣)

تهمة الإباحية أو الخلاعة

الإباحية دعوة لها فلسفتها، وأصحابها من المبطلة، قالوا ليس لنا قدرة على اجتناب المعاصي، ولا على الإتيان بالمأمورات، وليس لأحد في هذا العالم مِلْك رقبة، ولا ملك يد، والجميع مشتركون في الأموال والأزواج.

وتسميتهم **بالمبطلة** لأنهم أبطلوا جميع الشرائع والعبادات، وحللوا كل ما حّرم الله في كتابه وعلى لسان نبيّه، وقالوا إن كل ما أنكره أهل الجحود مباحٌ لهم، وأن ما أمَرَ به الله من صلاة وزكاة وحج وصوم وعبادة هي آصار وأغلال، فهي على أهل الجحود دونهم عقوبة لهم، وأن **المحرمات** من الزنا والخمر والربا والسرقة واللواط وكل الكبائر، وكذلك الوضوء وغُسل الجنابة والتيمم — كل ذلك هو اجتناب رجال ونساء وتوليتهم، فإذا حَرّمْتَ على نفسك توليتهم واجتنابهم فقد اجتنبت ما حّرم الله عليك. وأباحوا الفروج كلها، وزعموا أن **النكاح** باطنُه

مواصلة أخيك المؤمن، فإذا وصلتُه فقد نكحته. والصداق أن تطلع أخاك المؤمن على ما عندك من العلم والمعرفة. والطلاق أن تعتزل أضدادك فلا تطلعهم على أمرك. والمرأة بمنزلة الريحانة تخلعها متى شئت، وإذا شممتها فقد حييت بها أخاك المؤمن.

هؤلاء هم إباحية المسلمين، وتلك طريقتهم، وكان الإباحية طريقة في أخذ الدين، أو في التصوف. والإباحيون يطلقون على أعضاء جماعتهم اسم **الإخوة المؤمنون**، ويتحدثون في الإباحية حديثاً يُدخلون فيه الدين، ويتكلمون على أخص علاقة بين المرأة والرجل فيستخدمون فيها المصطلحات الشرعية، وكأنما الإباحية مدرسة في التفكير ومنهج سلوكي. فهل من ذلك شيء في هذه الرباعيات المنسوبة للخيام؟ يقول:

جاء من حاننا النداء سُحَيْراً
يا خليعاً قد هام بالحانات
قُمْ لكي نملأ الكؤوس مُداماً
قبل أن تمتلىء كؤوس الحياة

ويصف منتحل هذا الشعر نفسه بأنه خليع ويضيف نفسه إلى الحانات – **خليع الحانات** – ثم يقول مخاطباً القارئ:

ما استطعتَ كن لبني الخلاعة تابعاً
واهدم بناء الصوم والصلوات
واسمع عن الخيام خير مقالة
إشرب وغنّ وسِرْ إلى الخيّرات

ورغم أنه يجعل من الخلاعة فرقة يسميها بني الخلاعة إلا أنه لا يتحدث منها كمذهب، وإنما كسلوك قوامه: الشرب والغناء، والتردد على الخيّرات ويقصد بهن الخيرّات الحسان في سورة الرحمن سخريةً بالقرآن!

هذه هي الإباحية في الرباعيات، وأما الإباحية التي وصف بها النقاد الخيام فهي أكبر من ذلك، لأنها مذهب وطريقة في التفكير والسلوك تتناول حتى الإلهيات. وهذه الرباعيات المنسوبة له، لا ترقى كما ترى حتى أن توصف بأنها شعر، وإنما غاية ما تقصد إليه هو أن تكون منصرفاً من منصرفات الخلاعة، مجاله إدمان الخمر تقول:

نعم إنّا من راح المجوس بنشـــوة
وَصَبٌّ خليــعٌ لم أزل مُدمن الراح

ولو قارنا فلسفة الخيام في رسالته حكْمة الخلْق والتكليف بمذهب الإباحية فلن نجد أن الخيام يمكن أن يندرج تحت وصف الإباحي. وكيف يوصف بالإباحية من يظْهر مثل هذا الالتزام الديني والأخلاقي الذي يبين بجلاء ووضوح من ثنايا الرسالة؟ فالإنسان كما يرى الخيام لم يُخلق عبثاً، وكل فرد في مجتمع الإسلام منوط به عمل، والأخلاق عماد الاجتماع، والشريعة هي السداة واللحمة، ولكي تكون للشريعة قداستها لابد أن يكون مصدرها الله تعالى، وهو الواجب الوجود، والإيمان به ضرورة فلسفية وعملية.

فهل مثل هذا الفيلسوف يمكن أن يكون هو نفسه هذا الخليع كما يدعو نفسه الذي انتسابه لبني الخلاعة دون بقية بني البشر؟!

ثم ما هي القيمة الأدبية لأمثال هذه الرباعيات المنسوبة للخيام؟ ما هو الجديد الذي تضيفه؟ أو ما هي الصور الشعرية التي تقدمها وتستحق بسببها أن تترجم إلى كل اللغات؟

يقول الشاعر الألماني هيلدرلن إن قرض الشعر هو أوفر الأعمال حظاً من البراءة، والبراءة التي يقصد إليها والتي يمكن أن تكون للشاعر هي البراءة الأخلاقية، بمعنى أن الشاعر لا يمكن أن يكون شاعراً ولا أخلاقياً. ويعلق الفيلسوف الوجودي مارتن هايدجر على مقالة هيلدرلن فيقول الشعر مجاله المحبة، والشاعر موجود إنساني يتدثر بالاحتشام، لأنه من أحرص الناس على وجوده، والشاعر يحافظ على روح الشعر كمحافظته على روحه، وفي محافظته على هذه الروح كما تحافظ الكاهنة على النار المقدسة يكمن ذكاؤه. ولهذا مُنحت له حرية الاختيار، والقدرة على التنظيم، وعلى الإنجاز، لأنه كخالق كأنه إله. والموجود الإنساني أُعطَى اللغة وهي أخطر ما أُعطي من النِعَم، واختُص الشاعر أكثر ما اختُص بنعمة اللغة، لأنه يخلق بها، ولأنه يشهد بشعره على ما هو موجود، ويحافظ به على ما هو قائم، بالمحبة التي هي أعظم ما يمكن أن يحفظ الحياة!!

فهل هذا الشعر من ذلك؟ وهل كان يستحق هذه الضجة التي أثيرت حوله؟ ثم ألا يتوجب علينا قبل ترجمته وبذل العناء من أجل نشره أن نسأل لماذا هذه الرباعيات بالذات دون كل رباعيات الشعر الفارسي التي – بإقرار الجميع شرقاً وغرباً – هي من أعظم الشعر الذي يمكن أن يُنشد لشاعر؟ رباعيات أبي سعيد بن أبي الخير، والشيخ عبد الله الأنصاري وبابا

طاهر الهمداني. وفي فن الغزل هناك السنائي وجلال الدين الرومي والحافظ الشيرازي والجامي. وفي فن المثنوي هناك الفردوسي والنظامي والعطار والسعدي! هناك الكثير... العظيم والجليل، والجميل والسامي، الذي يستحق الترجمة والنشر، فلماذا الإصرار على هذه الرباعيات بالذات؟!

*****

(٤)

تهمة الأبيقورية

ينفي الأديب المازني عن الخيام في كتابه **حصاد الهشيم** في مقال بعنوان «التصوف والأدب» – أن يكون الخيام أبيقوريا، ولكنه نفيٌ من منطلق مختلف عن منطلقنا، فيقول: إن أبيقور لم ينكر الآلهة وإنما استنكر أن يكون لها دخل في أمور تسيير الكون. وهي ليست نفسها إلا نتائج نظام الطبيعة، أي ليست سوى نوع راق من الإنسانية، ولا يقلل ذلك من شأنها ولا من إجلالها، لأنها في المقام الأول مُثُل عليا تُحتذَى، وأحوالها من النعيم الذي يُرتجَى. والتواصل بها لا ينبغي إذن أن يكون الباعث عليه الخوف ولا حتى الأمل. والخيام نقيض ذلك لأنه يقول بالقضاء والقدر، وأن القلم قد جرى بهما منذ الأزل وإلى الأبد:

أبداً يسطر ما شاء القلم ✽ ثم يمضي نافذ الحكم أصم!

ليس يمحو نصف سطر ورع ✽ لا، ولا يغسله دمع سجم!

ويقول المازني بأن أبيقور يرفض نظرية القضاء المحتوم والنظام المقدّر الذي على الإنسان امتثاله والإذعان له. ويرفض الضرورة ويقول بالاستطاعة للإنسان، وبأنه يمكنه أن يعيش إلهاً بين البشر، على عكس الخيام الذي قال بالجبر وأن الإنسان كرةٌ في يد المقادير، إلاّ أنهما – أبيقور – والخيام – اتفقا على أن الإنسان إذا مات وفني وانقضى أمره فلا بعث ولا حساب. يقول الخيام:

لُذت بالكأس لعلّي بفمي ✽ أستقي سرّ الحياة الأعظم

فأسرّت شفة الكأس: ارتشف! ✽ ما لميْت رجعة من عدم!

ويقطع المازني بلا علمية مذهب أبيقور، ويرجع الخطأ فيه إلى عجز صاحبه أن يهتدي إلى الانتظام في الكون والارتباط بين ظواهره، وأما فلسفة أبيقور الأخلاقية فهي ضرب ملطف من

الهيدونيزم، أى المذهب الذى يقول إن السعادة هى الخير فى الحياة، وهى نتيجة منطقية لعقيدته، بيد أنه لم يدع قط إلى الشهوانية الصريحة، وإنما فعل ذلك أتباعه حتى صارت الأبيقورية والشهوانية الإباحية مترادفتين. وليست اللذة عنده ما يقتنصه المرء من متع الساعة الحاضرة، بل هى أقرب أن تكون عادة من عادات الفكر تلازم المرء، وحالة سلبية لا إيجابية ولا فعالة، أشبه بالسكون والاطمئنان منها بالاستمتاع. ومحك الاستمتاع عند أبيقور هو زوال كل دواعى الألم، وتحرر الجسم منه، واستراحة العقل من التعب، فكأن السعادة عند أبيقور لذة جليلة رزينة – راحة قلب وخلو بال وانتفاء للآلام. ويتساءل المازنى: فأين هذا من الخيام؟ إنه رجل لا يستقر على حال من القلق والتبرم، ومن التساؤل والتفكير. لا البحث يهديه ولا الكأس تسليه، ولا الكتاب والرغيف وزق الخمر وغير ذلك بمؤتيه راحة النفس وفراغ الفؤاد وانتفاء الآلام. ولقد صار الموت عنده خاطراً مخامراً ينغّص عليه كل لذة ويكدّر صفو كل نعيم. والفزع من الموت هو أساس تفكيره والذى تقوم عليه كل نظراته. ومن ذا الذى يقرأ له هذه الصرخة الخارجة من أعماق قلبه ويخطر له بعدها أن يستشعر الراحة لحظة واحدة؟

إيه أمهلنى بصحراء البيد * أتــذوق سـر ينبوع الــوجـود

أفل النجم. مضى الركب إلى * فجر لا شىء – فعجّل يامجود !

(والمجود هو الظمآن). والخيام قد يمزح ويتهكم:

يا أخلائى لقد كنتم شهودى * حين دار اللهفُ فى عرسى الجديد

طلّق العقــل مقيماً وغدت * بنتُ هذا الكـرم زوجى وعقــيدى

ولكنه تهكم الموجع الذى لم يهتد إلى شىء، ولم يحل لغزاً واحدا، وسخرية اليائس الذى لا يرى إلا رحى تدور على الناس بالإرداء (يعنى الموت)، وضحك الساخط على عجزه عن تخليص رجْليْه من شباك الأقدار، وعن لمح بارقة واحدة تجلو له بعض ما خبّأه الغد، ومزْحُ الآسف لاضطراره أن يرتد إلى اليوم الزائل حتى ليتمنى أن يقف على سر نظام هذا الكون ليمزقه ثم يعود فيصبه فى قالب أدنى إلى رغبة قلبه وهَوَى نفسه.

وعند أبيقور طالب السعادة عليه أن يروض نفسه على توخى الحكمة واستهداء الحزم فى الموازنة بين اللذات والآلام المقدرة، وأن يتلمس طريق الاستمتاع، ويخطو فيه بحذر، ولهذا كان الحزم عند أبيقور أسمى الصفات وأساس الفضائل، وقوةً أنفَس من الفلسفة، وهو ضرورى فى التماس الملاذ وتحرّى نظام الحياة. ومع أن الإحساس عنده هو واسطة التمييز بين الخير

والشر، إلا أنه يخضع للعقل ويدع له الفصل فى قيم اللذات بغية الفوز بهدوء النفس والجسم وراحة العقل. وأما عند الخيام فالعقل لا يغنى الإنسان شيئا لأنه كفيف أعمى:

صحت حيران بأجواز السماء * أى نبراس به يهدى القضاء

صبيةً تعثر فى هذى الدجى؟ * فأجابتنى «بمكفوف الذكاء»؟

هذا هو رأى المازنى إذن فى قضية أبيقوريه الخيام: **النفى التام أن الخيام أبيقورى،**

*****

وأعظم من ذلك فى رأيى أن المازنى يُقدّم تحليلاً رائعا للخيام كشاعر وجودى ويصفه كإنسان موجود بالقلق والهَمّ والتفكير – وموجود بأن يعيش حياته كسيسيف فى الأسطورة، رضى أم لم يرض. والمازنى إذن يتفق معى فى **وجودية الخيام**. وكثيرون معى يوافقون على **أن الخيام وجودى**، وسيرد ذلك إن شاء الله فى الفصول اللاحقة – إلاّ أن المازنى لم ير كما أرى: أن الخيام قد حلّ إشكال وجوده الأسيان بالفن ووجد الخلاص لنفسه فى فن الشعر دون بقية الفنون. وتوقُّفُ المازنى عند صورة الخيام لدى فيتز چيرالد: أن الخلاص بالخمر! – أقول توقف المازنى يجعلنا نفكر ونسأل لماذا اختيار فيتز چيرالد أو المازنى لهذه الصورة العادية للخيام، ولهذا الحل المبتذل؟! وهى صورة لا يمكن أن تكون للخيام الفيلسوف، حجة الحق، وسيد الحكماء!! ولا يمكن أن تكون الخمر هى الحلّ الذى قد اهتدى إليه علاّمة الزمان والرياضى الفذ والفلكى النابغة!! ولا يمكن أن يكون السكْر هو رسالة الخيام التى يهديها للأجيال وللبشرية، والحل الذى تفتقّ عنه ذهنه لمعادلة الوجود الصعبة!

وأبيقور الذى تُنسب إليه الخيامّية – فى ظنى– على عكس ما يرى المازنى – يشبه الخيام الذى حكى عنه فيتز چيرالد والذى تنسب إليه بعض الرباعيات المزيفة. وحينما أقول بهذا الشبه لا أقلل من قدر أبيقور، ولا أرفع من شأن الخيام، ولا أتناقض مع نفسى، وذلك لأن الرباعيات جميعها فيها فى الواقع من «عمر الخيام» اثنان، بل ثلاثة، فهناك «الخيام الحقيقى» – وهناك خيام آخر يناقضه: **الخيام النقيض** – وهناك أيضا صورة خيامية هزلية ليست من «الخيام الحقيقى» ولا من «الخيام النقيض»، أقواله فيها غثة، وشعره ركيك. وكأنى بالرباعيات – إذا قلنا إنها لشاعر واحد – فإنما هو شاعر يعانى الانفصام، وكأنه الصورة النموذجية لمرض **ازدواج الشخصية** من أمراض الطب النفسى – وكأنه **حواء ذات الوجوه المتعددة**، والتى تظهر مرة، كما تقول الرواية، فى صورة **حواء البيضاء**، ثم تظهر أخرى فى صورة

حواء السوداء، ثم ثالثة فى صورة لا هى من هذه، ولا من تلك.

وأبيقور الذى يشبه «الخيام النقيض» كان يقول بما قال هذا «النقيض»، لدرجة أنى أكاد أجزم أن قارض الرباعيات المنحولة يدرى تماما عن مذهب الأبيقورية الذى كان معروفاً لدى المسلمين، وكان محط عنايه الباطنية بالذات، وهو الذى استقرأه القفطى فى الرباعيات المنحولة فقال عن الخيام إنه كان «يَعْلَم عِلْم اليونان»، يعنى أن هذا الخيام لابد أن يكون أبيقورى فعلا.

* **وأبيقور** يقول إن أنواع العلوم لا نفع فيها للإنسان لأنها لا تمنحه السعادة، وكذلك الفلسفة. والخيام قد شكّ فى جدوى العلم والمعرفة والفلسفة والحكمة والمنطق والقياس، وتحسّر على نفسه أنْ حان حيْنه ولم يتح لفكره أن يحل لغز الوجود، ويقول إنه متحير بين شتّى الفِكَر، وأنه جاهل بل «حمار»، وأن قضيته ليست مسأله قِدَم العالم أو حداثته، والدين إطلاقا لا يهمه، وشيوخ الدين ربما أضلّ منه.

* **وأبيقور** يرى أن العناية الإلهية وَهْم من الأوهام، فأين هى هذه العناية الإلهية فى عالم يحظى من الشر بنصيب أكبر آلاف المرات من نصيبه من الخير؟ ومصير الخير فيه أسوأ بكثير من مصير الشر؟ وأين هى هذه العناية الإلهية فى عالم لا يصلح إلا النزر اليسيرمنه لسكنى الإنسان؟ وأين هذه العناية التى كانت تنبغى للإنسان وقد خُلق فى الدنيا أعزل من كل سلاح، بل إنه الحيوان الأكثر حرماناً من كل سلاح؟ وكيف تكون هناك عناية إلهية والمعنى الذى لابد أن تنصرف إليه هو أن يكون الله مهموما بأحوال البشر، وأنه يتأثر لهم، ولو فعل فلن يتفق ذلك مع السعادة التى تليق به تعالى، لأنه سيتكدر لما يحيق بالإنسان وبما فى العالم من شرور؟

وهذا **الخيام النقيض** يرى نفس الرأى ولا يجد أن الله يولى الكون العناية الواجبة، ويقول لو آل إليه أمر الوجود فسيخلقه خلقاً جديداً، وسيجعله وجوداً جديراً بالأحرار وليس وجود «عبيد».

* **وأبيقور** قيل فيه إنه قد اضطر إلى مسايرة المعتقدات الشعبية فى الله مخافة أن تنقلب الجماهير عليه، وقيل إنهساير الناس فى معتقدهم فى الله طالما أن إيمانهم بوجوده قد بلغ هذا الحد، فلا بد أن هناك شيئاً من الحقيقة فى هذا الإيمان، ولابد له أن يتعامل مع هذا الاعتقاد واقعياً طالما هو فى خاطر الناس.

والخيام النقيض تحدث في وجود الله كقضية مُسَلَّم بها غير قابلة للنقاش لأنها معتقد شعبي. بل إنه خشي على نفسه حينما بدأ يلمز الإلهيات، فصرّح بالإيمان، وسافر إلى الحج «متاقاة» كما يقول القفطي.

* **وأبيقور** من وجهة نظر أخرى دمته إلى الإقرار بوجود الله نظرة جمالية أخلاقية، فقد وجد أن فكره الألوهية تجسيم لصورة مثالية عليا لدى الإنسان، فلكي يتمثل الإنسان مَثَلاً أعلى للفضيلة والسعادة فعليه أن يستقر في وجدانه الإيمان بالله كصورة عليا للفضيلة والجمال، إلا أن هذه الصورة لله هي صورة من امتثال الإنسان وليست من الواقع، قد صنعتها أمانيه وآماله، ولأنها من امتثاله فقد جاءت صورة إنسية أي على منوال الإنسان، ولأن الانسان أجمل وأكمل الكائنات، فالصورة عن الله جاءت أجمل الصور وأكملها وأجلّها، وهي صورة فيها مع ذلك كل صفات الإنسان إلا الشقاء والتغّير والفساد والفناء. والسعادة الإلهية هي نوع من الطمأنينة السلبية تمثل المَثَل الأعلى للأخلاق الأبيقورية، ولهذا نجد أن الله عند أبيقور لا ينفعل للإنسان وآلامه، ومن ثم أسقط الأبيقوريون قيمة الصلاة لله لأنه لا يجدى معه دعاء.

وكذلك **الخيام النقيض**، فهو ينعى على الله أنه لا يسارع لنجدة المظلوم والملهوف، وأن السماء صمّاء، وأنه لم يخلقه على الاختيار وأنه ليس ربّ اختيار، والوجود الذى صنعه لم يصنعه على الاختيار. ومع ذلك فإن فكرة الله لا تخلو من وجاهة، وهي تصور لما كان يتمناه الإنسان لنفسه. والله لا يخلو من جمال، والطبيعة هي مَجْلى هذا الجمال، وفكرة الله فيها التفسير لوجود الجمال في الكون.

* **وأبيقور** يقول إن الأصل في المجتمع هو الفرد، والمقياس الأخلاقي على ذلك ينبغي أن يكون هو المقياس الفردى. **والخيام النقيض** الذى وصفه القفطي من الرباعيات المزيفة «سئ الخُلُق» ويفسر ذلك بأنه يضيق بالخَلْق ويعتزل الناس.

* **وأبيقور والخيام النقيض**: كلاهما يرى الخير في اللذة ومفارقة الألم. وكلاهما لا ينظر إلى اللذه باعتبارها الحسي، ويفاضل بين اللذات والآلام، ويجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن احتمال هذه الآلام قد يؤدى إلى لذة أكبر، أو لأن اجتناب هذه اللذات قد يؤدى إلى تجنب آلام أكبر. وكلاهما يجعل المقام الأول للذّات الإيجابية على السلبية، ويجعل أساس الأخلاق تحصيل اللذه وتجنب الألم، ويسخر من الواهمين الذين يقولون بالخير للخير

أو الفضيلة للفضيلة بصرف النظر عماً فيهما من ألم ولذة.

* ويبدو **أبيقور والخيام النقيض** وكأنهما يقولان أن بعض اللذات ضرورية وخير، وبعضها ضرورية وليست خيراً، وبعضها غير ضرورى وليست خيراً. ومن الأولى ما يحتاجه الإنسان لطعامه وشرابه ولباسه أو ما يسمى «الرزق»، ومن الثانية ما تهواه النفس كالشعْر والأدب والفلسفة، ومن الثالثة الوساوس والشهوات الرديّة.

* **والحكيم عند أبيقور** يتعلق بالأولى، ويميل إلى الثانية، وينكر الثالثة. **والحكيم عند الخيام النقيض** هو الذى يميل إلى الثانية ويأخذ بالأولى بقدر مقدور، ولايتبع الثالثة. وذلك هو الفارق الجوهرى بين **أبيقور والخيام المُتَوهَّم أو النقيض** وهو فارق فى سُلَّم اللذات عند كل منهما.

وكما نرى فإن هذا **الخيام المتوهّم أو النقيض**، فيلسوف، وله منهج وفكر، وفِكْرُه مؤسسٌ على مذهب من أكبر المذاهب الفلسفية الغربية– المذهب الأبيقورى. وهذا نفسه هو السبب الذى أعجب فيه فيتزجيرالد، وهو كل ما رآه فى الرباعيات بقضّها وقضيضها، وصادقها وزيفها وصحيحها ومنحولها، فلم يفهم منها إلا هذا الخيام، والتقطت بصيرته «الغربية» منها جوانبها الأبيقورية دون غيرها.

والذين حاروا فى تفسير إقبال الغرب على الرباعيات لم يدركوا لأول وهلة هذا السر، ولم يستوعبوا ما فى الرباعيات المنحولة على الخيام من فلسفة هى هذه الأبيقورية – فلسفة كاملة متكاملة وليس مجرد اتجاه أو منحى عادى.

والأبيقورية هى بشارة هذه الرباعيات، ولعل ما فيها من «**عظمة مناسبة للبعض**» هى أنها صورة شعرية لمذهب فلسفى انتشر أيّما انتشار – هنا وهناك – ودعوة لأسلوب فى الحياة يعجب الكثيرين، فى عصور لا تعدم أن تجد فيها من يأخذ الأمور هذا المأخذ الهين اللين. وليس بغريب أن يكون أكثر الداعين للأبيقورية كفلسفة وطريقة فى السلوك، هم أهل الأدب والنقاد الذين موضوعهم الإنسانيات، لتقارب فى الميول والأفهام. وكان منطقياً إذن أن يروّج هؤلاء الرباعيات المزيفة المنحولة، وخاصة تلك التى رويت عن فيتز جيرالد. وإنه لشئ ذو بال أن سيرة حياة هؤلاء المترجمين فى الغرب والشرق لا تخلو من كثير من التثريب. ويعرف المشتغلون بعلم النفس والطب النفسى ما يسمى الإسقاط النفسى وهى حيلة نفسانية يراد بها أن نخرج ما فى نفوسنا ولكننا ننسبه لآخرين حتى لا يقع علينا الملام، وكأنى بهؤلاء الذين

ترجموا لعمر الخيام النقيض، يريدون بترجماتهم أن يعبّروا عن أنفسهم ويقولوا على لسان الخيام مالم يستطيعوا أن ينسبوه خالصاً لأنفسهم. وقديما قيل ناقل الكفر ليس بكافر، غير أنى إن كنت قد أوافق على هذه المقولة فى أى مجال، لا أقرّ بها فى الشعر، لأنه من الوجدانيات، أرفع ما يمكن أن يصدر من «الكلام الإنسانى». وهو التزام، وكذلك هو دعوة أخلاقية، وكل دعوة هى سياسة، وخطورة الشعر أنه يمكن أن يبلغ الغاية فى التأثير فى السامع والقارئ، وأن يصوغ الأفراد والناس صياغة قد تنحرف بالفرد وبالأمة أو قد تعلو بهما!....

*****

«نماذج من الشعر الأبيقورى فى الرباعيات»

* فى مذهب اللذة (الهنا):

يا قلبُ إنْ يمنحك ذا الدهر الأسى
وسيفجعنك باغتيال حياتكا
فاغنم بهذا الروض أوقات الهنا
قبل امتزاج نباته برفاتكا

*****

* فى السرور:

قم وَدَعْ همّ مالَم سوف يسقنى
واغتنم لحظة السرور لَدَيْكا
إن يكن فى الزمان أدنى وفاء
لم تصل نوبةُ الهناء إليْكا

*****

* فى طريقة علاج الهمّ:

لا تدَع الهمّ يعتريك ولا
يَضيق بك العيش واطرح كمَدَك
ولازم الروض والمياه وطِبْ
من قبل أن يعصر الثرى جسدك

*****

* في الفناء وراحة البال:

خيّام طِبْ إنْ نلتَ نشوةَ ترْقُفٍ
وصِبَاك وردِيَّ الخدود وصالا
إنْ كان عاقبة الوجود هي الفنا
فافرض فناك وعِشْ سعيداً بالا

*****

(٣)

تهمة الزندقة

الزندقة نسبة إلى كتاب الزند من كتب زرادشت، والزنديق هو المعتقد في هذا الكتاب. والقول بأن الخيام زنديق يعني أنه مجوسي كما يقول الإسلاميون، والمجوسية هم عبدة النار، وكان زرادشت قد اعتنق عبادة النار، وانتشرت بيوت النار في كل أنحاء فارس. والزردشتية أو المجوسية أو المازدية أو المزدكية كما تسمى أحيانا، ديانة فارسية تنسب الى زرادشت، وكان ظهوره في القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاد في بعض الآراء، وفي البعض الآخر كان في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد، وكانت ولادته بأذربيجان، وانتقل إلى فلسطين كما تقول الرواية، واستمع إلى أنبياء بني اسرائيل من تلاميذ إرميا النبي، ولم تطمئن نفسه لليهودية، فرجع إلى بلده واعتنق دياناتها. وقيل في شأنه أنه كان كالمسيح، فالله قد مازج روحه بلبن بقرة شربه أبو زرادشت فتخلقت منه نطفته في رحم أمه، وقصدها الشيطان ليفسدها، فسمعت أمه هاتفا، ربما كان وحياً، يعدها بتخليصه من كل فساد. وعندما وُلِدَ تكلم في المهد وسمعه الحاضرون. ولما بلغ الثلاثين تنبأ ونُسبت إليه خوارق، فهو يحيي الموتى ويبرئ الأعمى، وقرأ على الناس من كتاب يوحى إليه به، مؤداه أن العالم روحاني وجسماني، والخلْق إلى التقدير والفعل، والوجود إلى النور والظلمة، والموجودات من هذا أو من ذاك، يعني من الخير أو الشر، والكون كله مسرح صراع بين القوتين، والمآل في هذا الصراع في آخر الزمان لانتصار إله النور أهورا مازدا (ومنه كان اسم المازدية أو المزدكية).

ولما تحدّث الإسلاميون في الزردشتية صوّروها في صورة الملّة التي تدعو إلى التوحيد كدأبهم حتى عندما تحدثوا عن الفلسفة اليونانية، ومن ثم ظن المستشرقون أن هناك تشابهاً بينها وبين الإسلام، أي أن الإسلام استقى منها. والحقيقة أنها أشبه بالمسيحية، وكلاهما واضح فيهما الغنوص.

وقضى الإسلام على الزردشتية لمّا دخل فارس، لولا بقايا من الزردشتيين فرّوا إلى الهند ويدعوْن فيها البارسيين. وكان للزردشتية تأثير كبير على بعض طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم، واعترفت بها البهائية.

والزندقة اتُّهم بها الخيام، وتفيد معنى الارتداد عن الإسلام إلى المجوسية. والبعض من الفرس كانوا يرتدون فعلا نكايةً في المسلمين. وكانت الزندقة من الدعاوى العنصرية التي أساسها الشعوبية، بتأثير اعتقاد الفُرس أنهم أحقّ من العرب وأولى بكل هذا المُلك، لرسوخ قدمهم في الحضارة أكثر من العرب.

ومن الزنادقة قوم دعوا إلى طلب الشهوات واتبّاع اللذّات، وكان اسمهم بالفارسية **الخرّمية**، من **الخرّم** وهو المستلذ المستطاب كما أسلفنا في شرح الباطنية، وكان هذا لقب **المزدكية أو الزردشتية** من أهل الإباحة من المجوس الذين نبغوا في أيام **قباذ** وأباحوا النساء حتى المحارم وأحلّوا كل محظور وكانوا يسمون **خرمدينية**.

ولم يُعرف عن الخيام الحقيقي أنه كان معادياً للجنس العربي، ولم يذكر له عيب واحد من ذلك في مجالساته التي كانت تدار مع العلماء والفلاسفة بالعربية. وكان لسانه العربي مبيناً كما سندرس ذلك في شعره العربي، وكما اتضح لنا من فحص رسالاته الفلسفية الأربع. وكان متديناً شديد التدين. وحتى القفطي في تحامله عليه لم يقل إنه مجوسي، وإنما أخذ عليه علمه اليوناني وفلسفته في الإلهيات ويروى **الشهرزورى** في **نزهة الأرواح** (نحو ٦١١ هـ) أن الإمام عمر دخل يوماً على شهاب الإسلام الوزير عبد الرازق، وكان عنده إمام القُرّاء أبو الحسن الغزالي، وكانا يتكلمان في اختلاف القُرّاء في آية، فقال الوزير «على الخبير سقطنا»، وسأل الإمام عمر عن النقطة الخلافية، فأجاب ذاكراً اختلاف القُرّاء وعلل كلام كل واحد منهم، والشواذ وعللها، وفضّل وجهاً واحداً من الوجوه على سائرها، فقال الغزالي كثّر الله في العلماء من أمثالك. وقال اجعلني من بعض أهلك وارض عني!! ما ظننت أحداً من القُرّاء في الدنيا يحفظ الذي سمعته منك ويعرفه، فضلاً عن واحد من الحكماء!!!

هذه هي شهادة الغزالي (القرّاء) أوردها الشهرزوري، يؤكد أن الخيام هو العالم النحرير، واللغوي الضليع، والفقيه المتمكّن، فكيف يكون مَن هذه مكانته وخُلُقُه ودينُه حتى ليتمنى الغزالي أن يجعله من أهله – كيف يكون زنديقا؟

وإنْ صدقت هذه الصفة على صاحب الرباعيات المزيفة فهو هذا الخيام الآخر المزيف أو

النقيض الذي يقول:

يدٌ لي في جامٍ، وأخرى بمصحفٍ
وطوْراً أنا الجاني، وطوْراً أنا العَفُّ
أعيش ومالي تحت ذا الأفق مبدأ
فلا مسلمٌ محضٌ ولا كافرٌ صِرْفُ

*****

(٦)

تهمة اللاادرية

تتناقض هذه التهمة مع القول بأن الخيام كان علاّمة في الرياضيات، فكيف يكون كذلك وهو لا يدري؟ وفي كتابه الجبر والمقابلة يقول: كنتُ ومازال شديد الحرص على تحقيق جميع أصناف المسائل الرياضية وتمييز الممكن من الممتنع من أنواع كل صنف ببراهين، لمعرفتي بأن الحاجة إليها في مشكلات المسائل ماسة جدا. ولم أتمكن من التجرد لتحصيل هذا الخير والمواظبة على الفكر فيه لاعتراض ما كان يعوقني عنه من صروف الزمان، فإنّا قد منينا بانقراض أهل العلم إلاّ عصابة قليلي العدد، كثيري المحن، همّهم افتراض غفلات الزمان، ليتفرغوا في أثنائها إلى تحقيق وإتقان علم. وأكثر المتشبهين بالعلماء في زماننا هذا يلْبسون الحق بالباطل، ولا يتجاوزون حد التدليس والترائي بالمعرفة، ولا ينفقون القدر الذي يعرفونه من العلوم إلاّ في أغراض بدنية خسيسة. وإنْ شاهدوا إنساناً معنياً بطلب الحق وإيثار الصدق، مجتهداً في رفض الباطل والزور وترك المراياة والخداع، استحمقوه وسخروا منه».

وكان الخيام في انتقاده العصر والفلاسفة، وحتى لأهل العلم، يعيب عليهم أنهم لا يأخذون بالمنهج العلمي، وكان نبوغ الخيام في الرياضيات بخاصة، وعرفه أهل عصره كعالم رياضي ولم يعرفوه كشاعر. وكان تعاطيه للفلسفة ثانوياً إلى جوار انشغاله بالرياضيات. والمنهج الرياضي من أعسر المناهج وأدقها. والممتهن للرياضيات ينطبع بهذا المنهج في تفكيره ويجعله أسلوب حياته. والمسلمون في عصر الخيام – القرن الرابع الهجري – كانوا قد ترجموا الرياضيات اليونانية – أبولونيوس وأرخميدس وإقليدس وبطليموس. والخيام كعالم رياضي – بل أكبر عالم في زمنه – كان على قمة هذه الحضارة العلمية، وقد امتدحه چورج سارتون وجيبون وبروكلمان وعشرات من مؤرخي العلوم وأساتذتها في الجامعات الأوروبية والأمريكية،

واعتبروا كتاباته ثورة رياضية، وليس أقل من أن يكون من له هذه المكانة وهذه المعرفة الموسوعية مفكراً على قدر معين من اليقين فيما يعلمه ويقوم بتدريسه، والمنطق الرياضي يتعارض مع اللاأدرية.

و**اللاأدرية** مصطلح سوفسطائي قديم، وكان استخدامه في الفلسفة أساسا، وفي مجال الإلهيات خصوصا، ولم يبدأ استخدامه في العلوم إلا مؤخرا، وقيل إن **توماس هكسلي** العالم الإنجليزي (١٨٢٥ – ١٨٩٥) كان أول من طرحه للاستخدام من العلماء.

واللاأدري في الإلهيات هو الذي يعلن عن عجزه عن إثبات وجود الله، وكذلك عجزه أن ينكر وجوده، إقراراً منه بأن هذه المسألة مما لا يقوى على مناقشتها عقله وتتجاوز قدراته. وقد يؤسس اللاأدري على هذا العجز أن الأولَى به الأخذ بالإثبات على الإنكار.

وقد سبق أن ناقشنا في الفصول السابقة التي تناولنا فيها رسالات الخيام الفلسفيةحقيقة إيمانه بالله، وأنه كفليسوف ورياضي يأخذ ببرهان العلة الأولى الذي قال به أرسطو وابن سينا وغيرهما في إثبات واجب الوجود، أي الله، إلا أنه وجدانيا ظل يستشعر عجز العقل عن الوفاء بمتطلبات هذه المهمة الكبرى، بل أكبر المهام وأخطر قضايا الفلسفة. وهو يقول في إحدى رباعياته ما معناه إن عقلي ليقصر عن إثبات وجودك يارب، وأنه إزاء ذلك لا أملك إلاّ أن أدعوك لتهديني فأعرف منك ما أجهل عنك، ولو أني أشك أن عقلي يمكنه أن يستوعب عنك، ولست أحسب أني أستطيع أن أعرف ذاتك، فما يعرف ذاتك في الحقيقة إلاّ ذاتك!

ومع ذلك فإن الخيام يعرف أنه لو قطع بأنه لا يدري عن الله لناقض نفسه، إذ كيف يقطع فيما لا يدري! ومن ثم فهو يؤمن، وكأنه يقول لأنني لم أعقل فقد آمنت. وإيمانه ليس الإيمان الفطري الذي للعوام، وليس الإيمان الواجب الذي لا برهان له عليه، ولكنه **مطلق الإيمان**، والفرق بينه وبين **الإيمان المطلق**، أن الثاني عن تصديق وليس عن بيِّنه، وهو إيمان الصّديقين ومنهم أبو بكر الصّديق، ومن صفاته أنه لا يزيد ولا ينقص، والأول يطلق على الإيمان الناقص والكامل، ولذلك نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان المطلق عن الزاني وشارب الخمر والسارق، ولم ينف عنهم مطلق الإيمان.

وإيمان الخيام إذن هو مطلق الإيمان، وهو إيمان يزيد وينقص، ومن أجل ذلك يستشعر القلق، ويعيش الخوف، وتشمله من آن لآخر الرعدة التي يحكي عنها كير كجارد الفيلسوف

الوجودى فيصرخ عذاباته فى رباعيات شعرية، ويستنزف توتره فيها.

وإيمانه ليس الإيمان المطبوع كما عند الملائكة، ولا الإيمان المعصوم كما عند الأنبياء، ولا الإيمان المقبول كما عند بسطاء الناس، ولا هو الإيمان الموقوف كإيمان المبتدعين، ولا الإيمان المردود كإيمان المنافقين، ولكنه **إيمان وجودى**، قضية حياة أو موت يعيشها بكامل وعيه ويهتم بها وجدانه، فمرة يشك، ومرة يتيقن، كإيمان النبى إبراهيم عليه السلام إذ قال ربى أرنى كيف تحيى الموتى، قال أَوَلَمْ تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبى!!

وإيمانه فيه البصر والبصيرة، والعقل والقلب. وكان الخيام يقول: من الموجودات ما هو خال عن اللّمية وهو الأشياء الواجبة التى لا يمكن أن تكون موجودة، وإنْ فُرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولِمّية فيكون إذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القّيوم، الذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحِكمته فاض كل خير وعدل، جّل جلاله وتقّدست أسماؤه. - ويقول الخيام أيضا: وقد تبين فى العلم الإلهى أن السبب الذى لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، واحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع أنحاء النقص، وإليه تنتهى جميع الأشياء، ومنه توجد. - ويقول: العناية السرمدية الحقة توجهت نحو الخير، إلاّ أن هذا الخير لا يمكن أن يكون مبرءاً خالياً من الشر والعدم، فليس الشر منسوباً إليه إلا بالعرض، وليس الكلام ههنا بالعرض بل بالذات. وإنى أوصى كل من أعرفه من الحكماء بتقديس ذلك الجناب عن الظلم والشر. وهنا من التفصيل والتحصيل ما لا تفيه العبارة، ولا يقدر المخبر على الإخبار به لقصور البيان عنه، والحدس المصيب ينال من ذلك ما تقنع به النفس الكاملة وتذوق به اللذة العقلية القصوى.

وكأنى بالخيام **يقول بفلسفتين أو نمطين من التفكير**: أحدهما عقلى نقدى يقوم على التحليل المنطقى، والآخر يجافى التحليل ويسعى لتحصيل النتائج العامة بالحدس المباشر الشخصى.وهذا النمط الثانى هو المعروف بالحكمة والذى يسمى **الفلسفة التأملية**.

ومانخلص إليه من أقوال الخيام السابقة فى الرسالات أن الفلسفة هى التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، كما أمر الصادق صلّى الله عليه وسلم فى قوله: تخلّقوا بأخلاق الله. أى تشبّهوا به فى الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات.

والخيام فى الرسالات تحليلى منطقى، وفى الرباعيات تأملى حدسى.

ومنطقه فى الرباعيات ليس المنطق اللاأدرى ولكنه **المنطق الوجودى**: الشعور بالوجود،

ليس عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد هو انتزاع من تيار الوجود الحى بعيداً عن الحياة المتوترة، وما ينشده الخيام هو استبطان مباشر من ذاته لنفسه، يمسك به تيار الحياة، وينشب به أظفاره فى الواقع، والذات فيه تريد أن تعرف، وأداتها الوجدان وليس العقل، ومقولات الوجدان تتراوح بين النقيضين، ومنطقه ديالكتيكى وجودى، وانسياقه وجودى يصدر عن العاطفة والإرادة - وهو توتر بين التألم والسرور، والحب والكراهية، والقلق والطمأنينة، والخطر والأمان!!

وهذا هو الخيام الحقيقى الذى نعرفه من الرباعيات، والذى يتجاوز اللاأدرية، والذى قلنا عنه إنه فليسوف وجودى - وربما كان أول فليسوف وجودى فى الإسلام.

*** يقول الخيام فى الحزن والسرور:**

مـن تحرى حقيقة الدهر أضحى
عـنده الحـزن والسرور سواء
إن يـكن حادث الزمـان سيفنى
فليكـن كله أسى أو هـنـاء

*****

*** وفى الضحك يوما والبكاء حولا:**

قالت الوردة لا خدّ كخدّى فى البـهـاء
فإلى م الظلم ممن يبتغى عصراً لمائى
فـأجاب البلبل الفرِيّد فى لحن الـغناء
من يكن يضحكُ يوما يقضِ حولاً بالبكاء

*****

*** وهو لا يـدرى متى انتهاء العالم:**

ليـس يدرى بمنطق وقـياس
أى وقـت دارت به الـزرقـاء
أو متى تصبح السماء خرابا
فـتداعت وانهدّ منها البناء

*****

*ويقول مَنْ وأين ومتى لا أدرى:

لا تحسبنيّ جئت من نفسي ولا
قطعت وحدى ذا الطريق المُعْنتا
إن يكُ منه جوهرى ومَنشئى
فمَن أنا وأين كنتُ ومتى؟

*****

(٧)
تهمة الدهرية

قيل في الخيام إنه دهرى، والدهرية أصلا من ديانات فارس، وفرقة من الباطنية، أطلقوا عليها اسم **الزروانية**، نسبة إلى **زرفان أو زروان** بالفارسية بمعنى الدهر.

والدهرية يقولون بقدّم الدهر واستناد الحوادث إليه كما أخبر الله تعالى عنهم «وقالوا ما هى إلا حياتنا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر» (الجاثية ٢٢) ويجحدون الصانع المدبر العالم القادر، ويزعمون أن العالَم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا.

والدهرية هم **الزنادقة** ينكرون النبوة والبعث والحساب، ويردّون كل شئ إلى فعل الأفلاك. ولا يعرفون الخير والشر، وإنما اللذة والمنفعة.

والطبيعيون الدهرية بخلاف **فلاسفة الدهريين**، والأولون يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول، بينما يقول الآخرون بالمحسوس والمعقول معا وينكرون الحدود والأحكام ، وفي كتاب **الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني** الذى ترجمه الشيخ الإمام محمد عبده من الفارسية إلى العربية – لا يميز بين الطبيعيين الدهريين وفلاسفة الدهرية، ويتحدث عنهم مرة باعتبارهم طبيعيين ومرة يقول إنهم الدهرية.

وصارت الدهرية دينا صريحا في عهد يزدجرد الثانى فى الدولة الساسانية، وذهبوا إلى ترك العبادات لأنها لا تفيد، وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو فيه، فما ثمّ إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون **بالملاحدة** أيضا.

*****

وفي كتاب مرصاد العباد الذي يعلق فيه نجم الدين أبو بكر على كتاب جهارمقاله أن الفيلسوف الدهرى الطبيعى (يقصد الخيام) قد تاه في بيداء الضلال بقوله هذه الرباعية:

ليس لذا العالم ابتداءٌ
يبدو ولا غايةٌ وَحَدُّ
ولم أجد من يقول حقاً
من أين جئنا وأين نغدو

ولو قارنا ما في هذه الرباعية بما في الرسالة الفلسفية الأولى للخيام نجده يقرر في الرسالة:

١ – أن الله واجب الوجود تنتهي إليه علل وأسباب جميع الموجودات.

٢ – وأن العالم بما هو كذلك مُحْدَث، والله تعالى مُحدِث.

٣ – وأنه تعالى واجب الوجود لا يأتيه النقص ولا الحدوث من أي جهة من جهاته.

٤ – وأن الحق قد جعل التكليف للأشخاص الإنسانية إلى كمالاتهم المُسعدة لهم في حياتهم الأولى والأخرى – أي أن الخيام يقول بحياة أخرى بعد هذه الحياة.

٥ – ومعنى ذلك أيضا أنه يؤمن بالبعث.

٦ – ويقول إن الحساب في الحياة الأخرى يرد العباد في الحياة الأولى عن الظلم والجور وارتكاب القبائح واكتساب النقائص والانهماك في متابعة القُوَى البدنية المانعة إياهم عن اتباع القوة العقلية.

ومن ذلك ترى أن الرسالة الأولى المُعَنْوَنة حكمة الخلق والتكليف لا تستقيم معهاهذه الرباعيات إطلاقاً مما يقضي بأنها من الرباعيات الموضوعة، وما أكثرها عند الخيام، وعند من يحفظون له وهي ليست له. وكما يقول مترجمه عبد الحق فاضل – ما من محقق يسعه أن يجزم بأن معشار تلك الرباعيات التي تعد بالألوف والتي تكتظ بها النسخ المختلفة هي للخيام حقاً.

*****

(٨)
تهمة التناسخية

يذكر تاريخ الفى لابن نصر الله التتوى السندى أن عمر الخيام كان على مذهب التناسخ، فمما يُروىَ عنه أنه لما كان يمشى فى باحة مدرسة قديمة فى نيسابور مع جمع الطلبة، رأى حماراً بين الحمير التى كانت تنقل الطوب اللّبِن لترميم المدرسة، فحرن الحمار عن الدخول، وتبّسم الخيام واقترب منه، وأنشد فى أذنه رباعيته التى تعنى: أيها الذى ذهب ثم عاد وقد صار حيواناً، والذى تاه اسمه من بين الأسماء، وتجمعت أظافره فصارت حافراً، وظهرت لحيته من جانب عَجُزه فصارت ذيلاً. وعندما سمع الحمار ذلك دخل، فسألوا الخيام عن ذلك فقال: إن الروح التى تعلّقت بجسم هذا الحمار كانت فى بدن مدرس بهذه المدرسة، ولهذا كان يستحى أن يدخل، ولكنه لما علم أن أصحابه عرفوه دخل مضطراً!

والتناسخ الذى ينسبه الرواة إلى الخيام يتناقض مع اعتقاده فى البعث، فالمعروف أن التناسخ لم تقل به إلا طوائف من الشيعة كالسبأية والخطابية، ومذاهب أخرى هندية وفلسفية يونانية قديمة، وأنكرته الشيعة الاسماعيلية، ولم يكن الخيام على أىٍ من هذه المذاهب أو الفرق. والغالب أن انتقال التناسخ إلى المسلمين من خلال الثنوية الإيرانية، ويقول عنهم الشهرستانى إنهم كانوا يقولون بتناسخ الأرواح فى الأحياء وانتقالها من شخص إلى شخص، فما يلقاه من الراحة أو التعب أو الدعة أو النصب إنما يترتب على ما أسلفه فى حياته وهو فى بدن آخر جزاءً على ذلك. والإنسان أبداً فى أحد أمرين، إمّا فى فعل، وإمّا فى جزاء، وما هو فيه فإمّا مكافأة على عمل قدّمه، وإمّا على عمل ينتظر المكافأة عليه. وكان التناسخ عند السبأية يعنى انتقال الأرواح المطيعة إلى الأبدان الطاهرة والصور الحسان، وانتقال الأرواح الشريرة العاصية إلى الأبدان النجسة والصور المذمومة كالكلاب والقردة والخنازير والحمير كما فى الحكاية السابقة عن الخيام. وأما الخطابية فزعموا أن أرواح من جحد أمرهم تجرى فى كل الأشياء وكل ذى روح، وفى المأكولات والمشروبات والملبوسات والمنكوحات، وفى كل رطب ويابس. ويبدو أن القائلين بالتناسخ قالوا أيضا بقدم العالم، وخالفهم الدهرية، لأن معنى التناسخ أن الأنفس لها وجود قبل أشخاصها، بينما الدهرية يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها. وكان إنكار الاسماعيلية للتناسخ انطلاقا من إيمانهم بالبعث والحساب والجنه والنار.

وعلى ذلك، وبحسب معتقدات الخيام التى يطرحها فى الرسائل الفلسفية فإنه لا يمكن

أن تصدر عنه حكاية كهذه فى التناسخ، وقد نفينا عنه أن يكون شيعياً بالنظر إلى أصوله السُنيّة. ولا تعدو هذه الحكاية إلا أن تكون من الافتراءات الكثيرة التى نُسبت إليه، والتزويرات التى انتُحلت عليه، وليس فى كتاباته النثرية ولا فى رباعياته أياً كانت ما ينبئ أنه كان على الدعوة التناسخية.

ومع ذلك فمن الممكن تصديق هذه الرواية باعتبارها مشهداً تمثيلياً فكاهياً المقصود به أن يُسَرّى الخيام عن تلاميذه فى موقف كان لا أقل فيه من التعامل معه بروح الفكاهة، ولنا أن نتصور تلاميذ الخيام وهم مجتمعون حوله، والحمار غير بعيد عنهم يحاول أصحابه دفعه بحمولة الطوب اللبن، والحمار رافض، وهو مشهد لو طال فإنه لابد أن يستدعى منهم الضحك من ناحية، ولابد فيه من التدخل لإنهائه من ناحية أخرى كى يكون انتباه التلاميذ مع الخيام وليس مع الحمار الناشز، فكان ما كان من تدخل الخيام وانبهار التلاميذ بالنتيجة، وليس أقل من أن يكون التفسير الذى يطرحه لسماع الحمار لما أسرّه فى أذنه منسجماً مع روح الموقف، فقال ما قال مستدعياً ضحكهم. فإنْ كان بعض المؤرخين قد أخذوا المسألة مأخذ الجد فذلك مرجعه إلى سوء النية المُبَيّت تجاه الخيام إسماً، وتجاه الإسلام والمسلمين فعلا، بتلطيخ سمعة الخيام وإلصاق التهمة تلو التهمة بكبار مفكرى الإسلام والعقول المحسوبة على المسلمين، حطاً من قدر الثقافة الإسلامية، وتهويناً من مكانة هؤلاء العظماء فى تاريخ الفكر الإسلامى بل والإنسانى.

ثم إن هذه الحكاية الفكاهية بحساب أهل التحليل النفسى تضيف بعداً نفسياً مهماً إلى شخصية الخيام، وتتعارض مع قول البيهقى فى توصيف شخصه بأنه كان «سئ الخلق ضيق العطن»، مما سنتعرض له من بعد عند حديثنا عن شخصية الخيام فى فصول لاحقة.

*****

الفصل السادس
الخيّام والقضاء والقدر

هذا الفصل يتناول أهم أركان فلسفة الخيام كما تطرحها الرباعيات، وقد سبق أن قلنا إنه اتُّهم بالجبرية، وأنه يؤسس نظرته في الوجود على الاضطرار والقَدَر الأزلي والقضاء الأعمى.

والخيام في الرباعيات يشبّه الإنسان في الكون ببيادق الشطرنج، أو كرات الجولف، أو رسوم خيال الظل، واللاعب هو دائما القضاء، وبيدق إثر بيدق يترك رقعة الشطرنج حتماً، وتتتالى للفناء، وتتوالى ضربات القضاء، فلا نصدق أن ما بنا من سعود أونحوس هو من تأثير النجوم، فحتى النجوم مضطرة مثلما تخضع في سبحها للقضاء، وكل شيء من سعود ونحوس مُعَدّ من الأمس ومسطور في اللوح، والآتي مقدرات تصير، والماضي والحادثات سطور، ونحن لا حولَ لنا ولا طولَ، ولا دهاء ولا احتيال، ونصيبي هو ما كان، وقسمتي ترِنّ، فليكن ذلك في بالكم وأنتم تحكمون لي أو عليّ، وقضائي أنني مذنب ونظيري كثيرون، وأنا أعصي امتثالاً لقضائي، ومشيئتك يا رب كما تكون، فلا حول ولا قوة إلا بك، ولا إله إلا أنت، تعلم كل أمري وسريّ حينما جَبَلْت طينتي، فكل ما جئتُه كان منك، وبحكمك، وكانت روحي ولحمي وعظمي منك، فلماذا أعاني النار والآلام والأهوال يوم القيامة؟ وأين رحمتُك إن كنت ستحاسبني عقاباً بذنوبي؟ ولماذا إذن أحطتني بشراك الإثم، ونصبت حبائله وكمائنه في طريقي وأينما أسير؟ ثم إنْ ترديت فيها حاسبتني حساباً عسيراً؟ ويتحسر الخيام على العمر الذي يمضي سريعاً، ويقول بيأس إنه لا محالة راحل، وأن الموت سيطوله، ومهما يدعو فالسماء لا تسمع، والجميع مآلهم إلى النار - إشارة إلى الآية التي تقول «وإنْ منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضيا» (سورة مريم ٧٠). ويسأل الله أن يعينه وأن يهبه الوازع الزاجر الذي يكُفُّه عن الإثم. يقول:

أفنيتُ عمري في اكتناه القضاء * وكشف ما يحجبه في الخفاء
فلـم أجد أسـراره وانقـضَى * عمري وأحسستُ دبيب الفناء

*****

كان الـذي صـورني يعـلم * في الغيب ما أجنـي وما آثم
فكيف يجزيني على أنـنـي * أجرمتُ والجرم قضاء مبرم

*****

خلقتني يا رب مـاء وطــين * وصغتني ما شئتَ عزاً وهون
فما احتيالي والذي قد جـرىً * كتبتُه يا رب فوق الجـبين

*****

ويا فـؤادي تلك دنيا الخيال * فلا تنؤ تحت الهموم الثقـال
وسلّم الأمر فمحــو الـذي * خَطّت يدُ المقدار أمر محـال

*****

وإنما نحن رخـاخ القضـــاء * ينقلنا في اللوح أنّى يشـــاء
وكـل من يفـرغ مـن دوره * يُلقى به في مستقر الفنـــاء

*****

لو أنني خُيِّرت أو كــان لـي * مفتــاح باب القــدر المقفــل
لاخترتُ عن دنيا الأسى أنني * لم أهبط الدنيا ولم أرحـــل

*****

حكمُكِ يا أقدار عين الضـلال * فأطلقيني آد نفسي العقـــال
إن تَقصري النعمى على جاهل * فلستِ من أهل الحجا والكمال

*****

نَصبتَ في الدنيا شِراك الهوى * وقلتَ أجـزي كـل قلب غـوى
أتنصبُ الفخ لصـــيدي وإنْ * وقعتُ فيه قلتَ عاصٍ هـــوى؟

*****

علامَ تشقى في سبيل الألم * ما دمت تدري أنك ابن العدم
الدهر لا تجـري مقـــاديـره * بأمرنا فارضَ بما قد حـــكم

*****

أبدعتَ فينا بيّنـــات العـبر * وصغتنا يارب شتّى الصـــور
فهل أطيق اليوم محـو الـذي * تركته في خلقتي مـن أثر؟

*****

لن يرجع المقدار فيما حكـم * وحملك الهـمّ يزيد الألــم
ولو حزنت العمر لن ينمحي * ما خطّه في اللوح مرّ القلم

*****

هذه هي أهم الرباعيات التي تتحدث عن القضاء والقدر - فما هو القضاء؟ وما هو القدر؟

القضاء له معان في اللغة وفي الشرع، وما يعنينا هو معناه عند أهل الكلام والفلسفة، فعند المتكلمين القضاء هو إرادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، وأما **القدر** فهو إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين. وأما **عند الفلاسفة فالقضاء** عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمل انتظام، وهو المسمى عندهم **بالعنايه الأزلية** التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، **والقدر** عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

وقيل أيضا**القضاء** عبارة عن وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، و**القدر** عبارة عن وجودها الخارجي مفصّلة واحداً واحداً، وأما **العناية** فهي علم الله تعالى بالموجودات على أحسن نظام وترتيب، وعلى ما يجب لكل موجود من آلات تتحقق بها الكمالات المطلوبة، والفرق بين العناية والقضاء أن العناية في مفهومها التفصيل لأنها متعلقه بالعلم على الوجه الأصح والنظام الأكمل الأليق، بخلاف القضاء فإنه العلم بالموجودات جملة.

وفي تفسير قوله تعالى وكان أمر الله مفعولاً من سورة الأحزاب أن **القضاء** ما كان مقصوداً في الأصل، و**القدر** ما يكون تابعاً له، ويُضرب المثل لذلك بمن يقصد مدينة فينزل في الطريق إليها بقرية، فيصح منه أن يقول ما جئت إلى هذه القرية وإنما قصدي إلى المدينة - فالخير كله بقضاء، وما في العالم من الضرّ فهو بقدر. ومَثَلٌ آخر - أنّ النار مخلوقة للنفع ولكن قد يحدث اتفاق الأسباب التي توجب احتراق بيت من البيوت، فالأول هو القضاء والثاني هو القدر. أو أن **القضاء** هو ما يجريه الله تعالى على وجه تدركه العقول البشرية، وأن **القدر** هو ما يكون على الوجه الذي يفهمه العقل القاصر الذي يمكن أن يسأل لِمَ كان، ولماذا لم يكن على خلافه.

وقيل **القضاء** من الله تعالى وهو الأمر أولاً، و**القدر** التفصيل بالإظهار والإيجاد. وقيل أيضا **القضاء** عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ، و**القدر** وجودها مفصّلة منزّلة في الأعيان بعد حصول الشرائط. وقريب من ذلك أن يقال **القضاء** ما

فى العلم، والقدر ما فى الإرادة، فالله تعالى إذا أراد شيئا قال له كن فيكون، وفى ذلك شيئان الإرادة والقول، فالإرادة قضاء، والقول قدر.

ثم **القضاء** قسمان: قضاء محكم مبرم، والأول هو الذى لا تغيير فيه ولا تبديل، والثانى هو الذى يمكن فيه التغيير، ولهذا لم يستعذ النبى صلى الله عليه وسلم من **القضاء المبرم** لأنه يعلم أنه يمكن فيه حصول التغيير والتبديل، قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، بخلاف **القضاء المحكم** فإنه المشار إليه بقوله وكان أمر الله قدرا مقدورا. وقيل أيضا بخلاف ذلك أن **القضاء المبرم** هو الذى لا يمكن التغيير فيه، وأن من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضا بقدر الله المقدر وقضائه المبرم من الفقر والغنى.

هذان هما القضاء والقدر المختلف على الخيام بشأنهما - فماذا عن **الجبر والجبرية**؟

الجبر هو نفى الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب، **والجبرية أو المجبرة** هم أصحاب مذهب الجبر، وهم أصناف، **فالجبرية الخالصة** لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة أصلا، **والجبرية المتوسطة** يثبتون للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، وأما من يثبت القدرة الحادثة أثراً فى الفعل ويسمى ذلك كسباً فهو ليس بجبرى، وكان **الجهم بن صفوان** شيخ الجبرية، ويلخصها فى قوله «لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله».

والقُدرية نقيض الجبرية، من القُدرة بمعنى الاستطاعة، وهم القائلون بأن الإنسان مريد لأفعاله، قادر عليها، ومن ثم محسوبة عليه، وهى بهذا المعنى مرادفة لمذهب حرية الإرادة: أو أن القَدَرية من القَدَر وترادف الجبرية، وتقول بالقضاء والقدر، غير أن المعنى الأول الذى اشتُهر فى الفلسفة الإسلامية، وهو الذى عرفه عمر الخيام، وكان المعتزلة قدريين.

وواضح الآن أننا قد د خلنا بهذه التعريفات معترك الفلسفة، وكان الخلاف وما يزال على أشده عند الإسلاميين حول هذه المفاهيم. والخيام كفيلسوف لابد أن يدلى بدلوه بشأنها، وحتى إذا لم يتناولها قصداً فلابد أن يسأل فى معانى القضاء والقدر والجبر وما فى حكم ذلك مما يتصل بوشائج متينة بصميم الفلسفة الإلهية. وفى **الرسالة الثانية** من رسالات الخيام الفلسفية عرفنا أنه سئل عن ثلاث مسائل. الأولى كيف يمكن أن يصدر الشرّ عن الله تعالى وهو الواجب الوجود الكامل المنزّه الذى كل أفعاله خير؟ والثانية عن الجبر والقضاء والقدر، وأى الفريقين أقرب إلى الصواب: الجبرية القائلون بالجبر ونفى الاختيار عن الممكن، أم القُدرية الناسبين إلى العبد خلق أفعاله الاختيارية؟ والثالثة عن معنى البقاء بالنسبة لله

تعالى وهل يتصادم المعنى مع قولنا أنه موجود؟

ولقد أجاب الخيام عن المسائل الثلاث، وما يعنينا منها هما المسألتان الأولى والثانية، لاتصالهما الواحدة بالأخرى، وتوقف الثانية على الأولى. وانتهى الخيام فيهما إلى أن:

١ – الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام.

٢ – ومن هذه الموجودات ما كان متضاداً بالضرورة لا بجُعل جاعل، وإذ وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة، وإذ وجد العدم بالضرورة وجد الشرّ بالضرورة.

٣ – ومن قال إن واجب الوجود أوجد السواد حتى وُجِدَ التضاد فإنه قال صواباً حقا، لكن الكلام ينساق إلى غرض وهو أن واجب الوجود أوجد السواد فَوُجِدَ التضاد بالضرورة، فيكون واجب الوجود قد أوجب التضاد فى الأعيان بالعَرَض لا بالذات، وهذا لا شك فيه، إلاّ أنه لم يجعل السواد مضاداً للبياض، وإنما أوجد السواد لكونه ماهية ممكنه الوجود، ولكل ماهية ممكنة الوجود فإن واجب الوجود يوجبها، لأن نفس الوجود خير.

٤ – والسواد كماهية لا يمكن أن يكون مضاداً لشئ آخر، والذى أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود فهو الذى أوجد التضاد بالعَرَض، فلا يكون الشر منسوباً إلى موجد السواد بوجه من الوجوه، إذ القصد الأول بل العناية السرمدية الحقة توجهت نحو الخير.

٥ – إلاّ أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرءاً خالياً عن الشر والعدم، فليس الشر منسوبا إليه إلا بالعَرَض

٦– وهنا يسأل الخيام سؤالاً وينبه إلى أنه سؤال «ركيك جداً» عند منعمى النظر فى باب الإلهيات وهو:أمّا وقد عَلم الله تعالى أن إيجاد التضاد يلزمه العدم والشر، فَلِمَ أوجده أصلاً؟

٧ – والجواب: أن السواد مثلا فيه ألف خير وشرٌ واحد، والإمساك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم الشر الواحد إياه هو شرٌ عظيم، ولو قارنا بين نسبة الخير فيه إلى نسبة الشر فيه لوجدناها أعظم من نسبة المليون إلى الواحد.

٨ – وإذا كان الأمر كذلك فقد بان أن الشرور موجودة فى مخلوقات الله وفى الكون بالعَرَض لا بالذات.

٩ – وأن الشر قليلٌ جدا لا نسبة له، فى الكمية والكيفية، إلى الخير.

١٠ – ثم يواصل الخيام الإجابة بعد ذلك مباشرة عن السؤال حول الجبر، بعد أن أجاب

عن السؤال حول الشر وأبان عن أنه ليس أصيلاً فى الكون، وأن وجوده عرضى، فقال إن الجبر كذلك يبدو أنه شِرْعة الكون، «فلعل الجبرى أقرب إلى الحق فى بادئ الرأى وظاهر النظر، فإذا أراد الجبرى أن يخلص من هذه المقدمة إلى أن الإنسان كذلك مجبر فهنا كلام كثير وليست الإجابة فيه بمثل السهولة والتلقائية التى عليها القول بأن الكون مسيّر، لأنه فى مجال الفعل الإنسانى نواجه مسأله أخرى، وسنجد الجبرى يكثر فيها من التلجلج كما يقول الخيام، ومن الهذيان بأشياء يوغل بها فى الخرافة ويَبعُد جداً عن الحق!!!

وهذا هو رأى الخيام فى هذه القضية الخلافيه التى أرغوا فيها وأزبدوا - **قضية الجبر فى فلسفته.**

ولو أمعنا النظر فيما تطرحه الرباعيات من أفكار لوجدناها خليطاً من قضايا فكرية جادة وصحيحة، وأخرى هى مجرد دعاوى يتشدق بها السوفسطائية الذين حذر منهم الخيام فى الرسالة الثالثة، ويتوجهون بها للعامة وبسطاء المثقفين، وقد تولى الرد على أمثالها المفكر الإسلامى الكبير **الإمام محمد متولى الشعراوى** فى كتابه «**القضاء والقدر**» فقال: إنهم يسألون إذا كان كل شئ مكتوباً ومقدّراً فلماذا الحساب؟ وهل نملك إذا كان كل شئ مقدر إلاّ أن نفعل ما يشاء الله؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يعذبنا فى النار؟ وهل من العدل أن نُحاسَب أصلا؟»

«وهذه الأسئلة لا نجدها إلا عند من أسرفوا على أنفسهم وعصوا الله، ولا تجد مؤمناً يقول لماذا يحاسبنى الله إذا كان قد كتب علىّ مسبقاً أن يدخلنى الجنة، وإنما عدالة الحساب لا ترد إلا على ألسنه العصاة».

والرباعيات كذلك تطرح **نفس الأسئلة**، وكأنها تجرى بما يجرى على ألسنة هذا البعض من العصاة، ولعل ذيوع الرباعيات يرجع فى أحد أسبابه إلى أن الرباعيات تعبّر عما يجرى فى عقول هذا البعض من العصاة من أسئلة، وعما يعتلج فى قلوبهم من مشاعر حيال مسأله القضاء والقدر. وقد تضيق صدورهم وعقولهم بهذه الأسئلة والمشاعر ولا تنطلق بها ألسنتهم تُقَيةً أحياناً، أو تحرجاً أحياناً، فإذا وجدوها مسطورة فى قصة أو مسرحية أو قصيدة شعرية احتفوا بها أيما حفاوة واستقبلوها بضجة إعلامية كالتى استقبلوا بها الرباعيات، لأن غيرهم تولى عنهم التعبير عما يزعجهم ويقلق بالهم، فأسقط عنهم ذنب البوْح بما لا يجوز البوْح به واستحق الملام دونهم.

ولعلنا في حياتنا اليومية نلتقي بأعمال فنية أو مسئولين كبار، أو حتى رجال صغار الشأن يتناكرون فيما بينهم، ويثرثرون حول مسألة القضاء والقدر، بعلم أو بغير علم. وشهدنا ذلك مثلا الى عهد قريب جدا عندما ظهرت أغنية المرحوم محمد عبد الوهاب «من غير ليه» فنالت ضجة لم تنلها أغنية أخرى، وقيل إن ما بيع من شرائطها بلغ الخمسة ملايين جنيه، ورفع أحد المحامين قضية يطلب مصادرة الشرائط ومنع الأغنية، وكل ذلك بسبب نفس الأسئلة التي تطرحها الرباعيات.. تقول الأغنية:

جايين الدنيا ما نعرف ليه * ولا راحين فين ولا عايزين إيه؟
مشاوير مرسومة لخطاوينا * نمشيها في غربة ليالينا
يوم تفرحنا ويوم تجرحنا * واحنا ولا احنا عارفين ليه؟
وزى ما جينا جينا * ومش بإيدينا جينا

ويتذرع هؤلاء دائما بقول الله عز وجل «وما تشاءون إلا أن يشاء الله»، وقوله «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء»، وقوله «فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء» وآيات أخرى كثيرة بنفس المعنى: أن المشيئة لله فلماذا نحاسب على ما كتبه وقدّره علينا؟

ومن رأى **الإمام الشعراوى** أن الله تعالى عرض الأمانه على السموات والأرض والجبال فأبيَن أن يحملنها وحملها الإنسان. ويفسر الأمانه بأنها **حرية الاختيار**، ويقول إن الإنسان هو الوحيد من مخلوقات الله الذى ارتضى أن يشاء الله له حرية الفعل، وأن يختار بإرادته، بينما اختارت المخلوقات أن يشاء الله لها القهر، فمن اختار القهر اختاره بمشيئة الله، ومن اختار الاختيار اختاره أيضا بمشيئة الله، وكل ما في الكون يخضع لمشيئة الله.

وقد نسأل: **فلماذا شاء الله أن يختار للإنسان حرية الاختيار؟**

والجواب: أن مخلوقات الله التى شاء لها القهر إنما تثبت صفات الجلالة والقهر له، بينما الإنسان الذى شاء له الله حرية الاختيار يثبت صفة المحبوبية لله، ولا يثبتها الله تعالى إلا بخلْق يعبدونه ويطيعونه من حب وليس عن قهر، ولن يكون ذلك ميسوراً إلا إذا كان هذا الخلْق قادرين على الإيمان وعدم الإيمان، وعلى الطاعة وعلى العصيان. وذلك هو معنى حرية الاختيار: أن يختار الإنسان أن يأتى الله خاضعاً، وإنمايقبل عليه تعالى بقلب محب عاشق، والإيمان هو هذا الاختيار لأن يكون الله تعالى محبوب المؤمن، وأن يكون منهجه تعالى هو أحب ما يرتضيه المؤمن المحب لأن يكون مسلكه في الحياة.

وقد نسأل: **هل حرية الاختيار هذه مطلقة؟**

والجواب: أن الله تعالى لم يُعط الإنسان هذه الحرية إلاّ لما يناسب مهمته في الكون، أى أنها حرية مقيدةٌ. **فلماذا كانت مقيدة؟**

– لأن الإنسان كما يقول الوجوديون لم يختر أن يولد، ولااختار موطنه ولا بلده ولا جنسيته، ولا طبقته الاجتماعية.

– ولم يختر محدداته الأخرى – مواصفات جسمه ومميزاته وعيوبه، وسمعه وبصره، وأحواله المزاجية والصحية ومستوى ذكائه.

– ولم يختر أن يموت، ولا ساعة موته، ولا الطريقة التى بها يموت، ولا مكان موته.

ولم يختر ما يطبّق عليه من قوانين الحياة والمجتمع والدول، ولا القوانين البيولوجية التى تتحكم فى نموه وشيخوخته وتغذيته وهضمه وتناسله، ولا القوانين الاقتصادية التى تحكم أرزاقه وأحواله المعيشية فى بلده وفى العالم من حوله، ولا القوانين الاجتماعية التى تحدد أنواع علاقاته بالآخرين وتطوره ككائن اجتماعى.

– ولم يختر أن تقع عليه المصائب ولا أن يواجه بالإحباط والفشل، ولا أن يتواجد فى بلد تجتمع عليه الزلازل والبراكين والفيضانات والأعاصير، ويصاب بالجدب أو بالأوبئة، أو تجتاحه الحروب.

– وحتى وهو يمارس نفسه ويتحرك عن طواعية، فإن الطاقة التى تعمل بها أعضاؤه لم يستولدها لنفسه فيدعى أنها ذاتية، ولكنها موهوبة له ويستطيع بها أن يتحرك ليفعل الخير أو يفعل الشر.

وإذن فهو فى كل ما سبق ليس له اختيار إلا فى مجال **أن يفعل الخير أو الشر**، فهنا فقط هو مخير، وأُعطى الحرية ليفعل أيهما، فلو أراد فِعْل الخير وتجنب الشر فى نطاق الحلال والحرام، والمباح والمحظور، لكانت له حرية الاختيار والفعل، ولا يقال إن الله قد سهّل له الأمرين ووضع الشراك فى طريقه ليصيده بها ثم يحاسبه إنْ تردّى فيها، لأن الله قد أرسل النبيين بالهدى ليدلّوه على الطريق، فإذا أراد لنفسه الهداية أعانه الله عليها، وزاده هدى، وحببّه فى الإيمان وزيّنه له، وكرّهه فى الكفر والفسوق والعصيان، وتلك مشيئة الله وقوانينه التى استنّها لخلقه، لا يخرج عنها المؤمن ولا العاصى، وحسابهما يوم القيامة عدل.

وفى ضوء ما سبق لو أننا صنّفنا الأقوال فى الجبر والقضاء والقدر التى استخلصناها

من الرباعيات، لوجدنا أنها تندرج تحت البندين السابقين، فمعظم ما ذكره الخيام عن الموت والبعث والنشور والميلاد والأرزاق والأمراض والشر والفقر والجهل والتفاوت بين أقدار الناس، كلها أمور جبرية لااختيار للإنسان فيها. وإذا كانت هذه الرباعيات التي تناولت ذلك أصلية أو مزيفة فإنها لم تأت بجديد في ذلك ولا تثريب عليها، ولا ملامة على الخيام فيها. وأما الأعمال التي تدخل في نطاق المحظورات والمُباحات من التشريع الإلهي، والمنوطة بحرية الإنسان في الاختيار، فإننا نحصيها في أمرين اثنين هما النساء والخمر. يقول:

طبعي ائتناسي بالوجوه الحسان * وديْدني شُرب عتاق الدنان

ولقد قمت بتجميع كل ما قاله فيهما فما وجدت اهتماما عنده بالدخول في التفاصيل شأن أبي نواس مثلاً في خمرياته أو غزلياته، وكأن الخيام يقصد بهذين الأمرين شيئا آخر.

ولنفترض أن الرباعيات عمل أدبي كقصة **أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، أومسرحية الفرافير ليوسف إدريس**، أو حتى فلنفترضها لوحة فنية لرامبرانت، أو سيمفونية لموتسارت، فهل نبحث في أي منها عن الفنان مبدعها؟ هل نقول إن تمثال ابن البلد لمختار هو مختار نفسه؟

ولقد كان منهج الخيام في الرباعيات منهجا تأمليا استبطانيا، ولكن ما طرحه فيها من أفكار ومشاعر وحِكَم ومأثورات هي تفاصيل اللوحة فنية فيها اختيار الخيام، ولكنها أيضا ليست الخيام، وإنما عمل فني عضوي متكامل، له حياة كالحياة، والأفكار فيه كالشخوص الحية، وما ينبغي أن نقول عن هذه الرباعية أو تلك أنها تمثل الخيام، وإنما هي جزء من كل أراده على صورة الرباعية، لأنه في نظامها يمكنه أكثر أن يقول ما يريد في الوجود، فانطبعت بطابعه وشكلّت كل رباعية باعتبارها جزءاً من الكل العضوي العام، مدرجاً من مدارج رُقيّه الروحي، وهو ما سأحاول أن أزيده شرحاً في الفصل القادم إن شاء الله.

*****

الفصل السابع
مدارج الترقى الروحى للخيام فى الرباعيات

الرباعيات دعوة مفتوحة لممارسة **حرية الاختيار** التى انتهينا فى الفصل السابق إلى إبرازها كأحد أهم أركان فلسفة الخيام التى يطرحها من خلالها. ولا يحسبن القارىء أن الخيام كبعض الفلاسفة الذين اشتهروا باستحداث تغييرات فى مذهبهم بحيث يمكن احتسابهم من ذوى المذهبين - مذهب يشرحه فى الرسائل الفلسفية، وآخر يبشّر به من خلال الرباعيات. ولا ينبغى أن تذهب ظنون القارىء إلى أن الرباعيات ليست من الأعمال الفلسفية، فالواقع أن الكثير من الأعمال الشعرية كان بمثابة كتيبات فى الفلسفة.

والخيام فى الرباعيات يمارس **حرية الاختيار** فى نطاق التكليف، ويؤكد عليها، ويبدو من خلال الصور الشعرية والأفكار التى يقدمها كذات تبحث عن نفسها، وتعيش فى الحقيقة، وترفض الواقع الإنسانى، وتُنشد الإنسان.

ولعل من أبرز سمات الرباعيات الروح النضالية التى تتشمشع فيها، والرغبة المستعرة عند الخيام أن يتيح لذاته أن تحقق ممكناتها. وتتوالى المواقف التى تتواجه فيها ذاته مع المطلق، ومع العالم. وتعكس الرباعيات صراعاً رهيبا يعيشه الخيام بين الواقع والمثال، وبين اللحظة التى يعيشها وزمانه الوجودى كله، وبين العلم والإيمان، ويبدو فى صورة المجاهد المتأبّى على الهزيمة، والمغروسة قدميه فى الطين وعيناه مشرئبتان إلى السماء. وما أبعد أن تكون اللذة المدّعاة، أو الهناءة المزعومة، أو الخلاعة المنحولة عليه هى هدف الرباعيات.

ويكتشف القارىء المتأنّى أنه فى الرباعيات إزاء **ثلاثة أقسام أو مستويات فكرية** تمثل خطاً بيانياً لحياة الخيام الوجدانية والذهنية وتكوّن معاً **معراجاً روحيا** للخيام فيه مدارج ارتقائية ثلاثة.

ولعل ذلك أيضا ما لاحظته **الدكتورة مريم زهيرى** فى كتابها الصغير جداً «**نظرة جديدة فى رباعيات الخيام**» فقد تبين لها أن الرباعيات كخليط من الأفكار المنسجمة أحيانا، والمتعارضة أحيانا أخرى، تعكس مراحل عدة من تفكير الخيام، ربما تبدأ بالحيرة والشك وتنتهى بالمناجاة فى المرحلة الأخيرة، وهو فى كل المراحل صادق مع نفسه يعبر عما يعتلج فى صدره من مشاعر بإخلاص ودقة شديدين.

وقد تكون **الدكتورة مريم** على حق فيما تذهب إليه، ولكن الرباعيات لا ينبغى أن ننسى

أنها كعمل فني ربما لا يكون الشاعر مطالبا فيها بأن يصدُق مع نفسه الصدق الأخلاقي بقدر ما يكون المطلوب كذلك أن يصدق مع نفسه فنياً. ولعل ذلك يجرنا إلى الحديث عن القسم الأول من أقسام الرباعيات الثلاثة، حيث هذا القسم يتصل مع الصدق الفني الذى تقول به بوشانج متينه، فالجمال والفن توأمان.

ولعلها نقلة كبيرة تطلّبت من الخيام جهداً ضخماً أن يتنكب الرياضيات في الجبر والهندسة والفلك، وينخرط في الفلسفة، ثم يحاول كالوجوديين أن يطرح فلسفته من خلال عمل إبداعي فنى كالرباعيات. وكان طبيعيا أن يكون المدرج الأول من مدارج ارتقائه الوجدانى والروحى هو المدرج الجمالى الذى يضمه القسم الأول المفترض من الرباعيات.

وهذا القسم يتحدث فيه الخيام عن جماليات الطبيعة والحب والشباب والشعر. وتكثر فى رباعيات هذا القسم ألفاظ مثل طيور الربى، والروض، والفراشات، والديك، والهزار، وزهر الربى، وزهور الربيع، وغناء البلبل، والشمس المشرقة، والندى، وخرير الماء، ونسمة الصباح، وهبّات النسيم، ورجْع الطيور، وأوراق الشجر المنثورة، والبدر، والليل والأنجم، وأزاهير المنى، والخضرة، وبساط الروض، ونار الهوى، وفاتن الحب، والعشق، وسِفْر الشباب، وطير الصبا، وفوْت الشباب، وبستان الأيام.

والجمال فيما تأمله الخيام، له عنده معنى خاص لأنه فيلسوف. والجمال خاصة باطنة فى الأشياء، وله لذه يستشعرها الخيام بشكل حاد كفيلسوف مسلم.

وكان **أرسطو** يقول إن الجمال خاصة صورية وصفها بأنها الوحدة التى يتبدّى عليها الشيء الجميل، والتى تضم داخلها تنوعاً واختلافاً فى كلٍ واحدٍ منسجم.

وأما الخيام فلأنه مسلم مشغول بقضايا إلهية من صميم التفكير الإسلامى فإن الجمال عنده، طالما أن الروح تشرئب إلى السماء، هو مجلى من المجالى الشهودية لله تعالى، وهو تلك الحياة التى وهبها الله لمخلوقاته ونفخ فيها من روحه، ومن ثم **فالشيء الجميل عند الخيام هو الذى يشّع بالحياة** – صدح الطيور – صفاء الماء – رقة النسيم – إشراقة الوجه – تَوجُّع الناى – وتَحنُّن الرباب.

ولو كان الجمال فى التناسق لتعادل الوجه الإنسانى المشع بالحيوية والوجه المنطفىء المحروم من الحيوية، فكلاهما فيه خاصية الانسجام بيْن التفاصيل، لكن الوجه المشرق هو الذى يحركنا إليه. ويصفه الخيام بالفاتن. يقول:

وتعذُّب الشكوى إلى فاتـن * على شفا الوادى الخصيب اليتيع

وأكثر من ذلك يفرّق الخيام بين جمال وجمال، والأول قد يحرك الشهوة أو قد يبُهج المتأمل ويسعده ويرضيه، والثانى قد تكون له عظمة ويرهب المتأمل، فهو الجميل الجليل، وهو الذى يثير احترامه، وقد يرقى هذا الاحترام لدرجة التقديس.

والجميل عادة غير معقد، وجماله واضح ومحسوس، والجليل غامض ومعقد وإدراكك له بالحدس.

ويضرب الخيام مثلا للجميل بزهور الروابى والحسان فى الرياض، ومثله فى الجليل الله سبحانه وتعالى. وانظر إليه يقارن بين الاثنين. يقول:

مصباح قلبى يستمد الضياء * من طلعة الغيد ذوات البهاء

ويقول:

تخفى عن الناس سنا طلعتك * وكل مافى الكون من صنعتك
فأنت مجلاه وأنت الذى * ترى بديع الصنع فى آيتك

وعندما يتحدث الخيام عن جمال النساء يخص منهن الغيد الصبايا، ولا يصفهن بما يثير الشهوة، ويقول فى جمالهن أن له إشراقاً وضياء يستمد منه قلبه النور - فأى تسامٍ! وعشقه للجمال هو عشق للمطلق. يقول:

القلب قد أضناه عشق الجمال * والصدر قد ضاق بما لايقال

وكأن الجميل هو الذى يحرك فيه فكرة الجمال!

وكما يتناقض الحق والباطل والصواب والخطأ، فكذلك يتضاد **الجمال والقبح**، وكلاهما عند الخيام قيمة جمالية، أحدهما قيمة موجبة، والآخر قيمة سالبة.

والقبح فى الوجود كالشر، كلاهما عرضى، لأنه كما لا يتصور صدور الشرّ عن واجب الوجود أى الله تعالى، فكذلك لا يتصور عنه صدور القبح. ولعل ذلك هو الرد على «الكوز» الذى يحتج على الخزّاف أنه خلقه على غير الشكل الذى عليه جنسه، وكأن الخيام يعطى من خلال احتجاج الكوز تعريفاً للقبح يعتبر من التعريفات الحديثة جداً.

وأيضا فإننا نفهم من نفس المشهد أن الخيام يقول إن **القبح** هو سوء الوظيفة المترتب على نقص الشكل.

ويعطى الخيام مثلاً آخر على القبح هو **الكلام الباطل**، ويعنى بذلك أن القبيح قد يكون

أيضا الموضوع الذى لا معنى له ولا محتوى.

والخيام فى المدرج الجمالى من مدارج معراجه الروحى يولى **الشعر** اهتماماً كبيرا، ويجعله من الموضوعات الكبرى التى تتصف بالجمال، ويستغنى به عن الزاد والأهل، ويساويه بالغناء والموسيقى، وهو مثلهما، فيه الإيقاع والتعبير.

و**الحب** أيضا من موضوعات هذا المدرج، ويقترن بالشباب. يقول الخيام: اليوم قد طاب زمان الشباب وطابت النفس، فإذا انقضى الشباب واستحال ذكريات فإن حديثه فيه عن سِفْر الشباب. و**الصبا** صدّاح، وله طير شادٍ، و**الشباب** بستان. وأمّا **الحب** عند الشباب فله نار تمنع طيب المنام وراحة النفس ولذ الطعام.

والخيام يتمنى لنفسه **العشق** لأنه أقوى الحب، ومرتبته عنده أعلى من الزهد، ومقارنته به يعنى أنه يتحدث عن عشق خاص متسام - شىء يتخلل وجوده جميعه، وليس منه **الجنس**، فالجنس بمعيار الجمال مشين وقبيح، والخيام لهذا يؤثر التجرد على التأمل، وإذا خطر فى باله الجنس فإنه لا يذكر إلا البغىّ ، ويقول فيها» كل آن بصاحبٍ لك وَجْد»، وكان الخيام يفرق بين الحب والجنس، ويجعل الثانى أدنى مرتبة، وهذا حق فالجنس غايته حفظ النوع، وهو من ثم لا شخصى، والإنسان فيه يستحيل إلى لُعبة فى يد العمليات البيولوجية.

و**الجنس** أعمى لا يعرف التمييز ولا يرحم الذى يكتوى به، وبه كما يقول علماء النفس شىء هدّام للشخصية الإنسانية. أما الحب فشخصى وفردى، ولا يمكن أن يحل شخص آخر محل الحبيب أو الحبيبة، بينما الشهوة تقبل الاستبدال.

والجنس يقوىَ بالجنس. أما الحب فكلما اشتد فإنه يُضعف الشهوة، والمحب أقل إقبالا على الارتواء الجنسى، بل ربما يؤثر أن لا يمارس الجنس.

وفى **الحب** يهتم المحب بشخص ما وليس بأى شخص. و**الحب** انتصار وتعالٍ على الجنس، وهو يخرج بالمحبين عن الابتذال، وفيه يجد الكثيرون طريقاً للتحرر من ابتذال الحياة.

والمحب يهفو فى الحب إلى اللانهائية، فإذا تحقق الحب ابتُذِل وبلغ النهائية، ومن أجل ذلك يتحدث الخيام عن **الحب المطلق** ويستبقيه للمدرج الثانى ثم الثالث عندما يجعله اندفاعا لبلوغ الجمال النموذجى فى الله تعالى، وانتصاراً على القبح الذى يسود العالم والعلاقات الإنسانية.

ولعل ما يبدهنا بشدة فى رباعيات المدرج الجمالى أن الخيام العالم يتحدث عن نفسه أو

عن بطله المزعوم في الرباعيات بوصفه «موجوداً في العالم»، ولا يتحدث عنه بوصفه «ذاتاً عارفة». ثم هو يتحدث عن «ذاته والعالم» بوصفهما كلاً فلا انفصال بين ذات وموضوع، وفلسفته التي يقول بها هي فلسفة «موجود»، ويقول فيها في الرسالة الثالثة «الموجود هو موضوع الفلسفة»، ولعله لهذا نرى بطله لا يحاول الظهور بأنه إنسان اجتماعي أو تاريخي أو حتى فلسفي كما يقول عن نفسه في إحدى الرباعيات، وإنما يؤكد نفسه وكموجود فقط، يشارك في الوجود بأن يعيه وينفعل به ويفعل فيه، ويستشعر الجمال ويحب ويهوى. وهو كموجود ربما عليه أن يكون شاهداً على نفسه، والشهادة معناها الكشف والإفشاء، ولا يتم ذلك إلا باللغة، واللغة هي التي ستجعل وجوده منكشفاً في حالة فعل. واللغة شرطه للوجود في العالم، لأنه بها يتواصل ويخاطب ويتحاور ويسمّي الأشياء. وبلغة الشعر استطاع الخيام أن يجعل الوجود أجمل ويمكن أن يعاش فيه، وأن يقنع الموجودين أن يكونوا أكثر إقبالا على معايشة وجودهم. واستطاع الخيام فعلا في هذا المستوى الجمالي أن يعطينا صورة عن العالم أزهى وأشرق، وأن يرفع معنوياتنا.

*****

فإذا انتهينا من هذا المدرج الأول وبلغنا الحدّ فيه، فإننا نصل إلى قسم الرباعيات الأخلاقية، ولعلنا في هذا القسم نجد المنظور الوجودي عند الخيام قد اختلف كثيراً حتى ليبدو أحيانا متصادماً مع منظوره السابق. والخيام فيه بعد أن كان يتحدث في السابق بضمير المتكلم فيقول مثلاً «أنا الذي أبدعت»، أو يقول «دعني»، أو ينسب إلى نفسه فيقول ملتاعاً «قلبي»، أو «وبي أشواق»، أو ينادي ربه قائلا «ربّي»، فإنه يتحدث الآن بضمير المخاطب فيقول مثلاً «أتسمع الديك»، أو «عَلاَم تشقّى»، أو «تحمّلْ الداء»، أو «لَيْتك».

وتتلاشى في هذا المدرج الذاتية التي كان عليها الخيام في رباعياته الجمالية، من أجل أن يضع للحياة معنى مثالياً يتجاوز به الذاتية في أي سلوك يوصف بالنفعية.

وفي هذا المدرج، يفقد الخيام نفسه ليكون الآخرون، ثم هو يكسب نفسه والآخرين، لأنه بالأخلاق يصير «فاعل أخلاق»، أو يصير «صانع قيمة»، ويمارس حريته هذه المرة في اختيار القيم الأخلاقية، ولسوف تحمل القيم الأخلاقية دعوة منه للآخرين أن يقتنعوا بها ويمارسوها. وهو لأول مرة يمارس الفعل الغيري بعد أن كان فعله في المدرج الجمالي ذاتيا، ولايجد أنه، بأن يجعل الآخرين يفعلوا اختياراته، يفقدهم حرياتهم، فهو يريدهم أن يختاروا مثله في حرية، وأن يتحملوا مسئولية اختياراتهم، وأن تكون لهم قوانينهم الأخلاقية البنّاءة التي تجعل من

الحياة شيئاً أفضل، ولايهم أن نخطىء، فالذى يخطىء هو الذى يفعل، ومن ثم فهو الموجود.

وكان قاضى المدرج الجمالى هو الوجدان، وهو فى المدرج الأخلاقى الوجدان والعقل، فالإنسان يدرك القيم الأخلاقية بالحِسِّ الباطن والحس الظاهر، والطفل يدرك المعانى الكلية، وكذلك يدركها الراشد وإن تباينا. والأخلاق الوضعية مستوى سيؤدى بالخيام فى العاجل إلى نوع آخر من الأخلاق، أى أنه سيتدرج بالقارىء من الوضعية إلى اللاهوتية، وسيتأدى به فى معراجه إلى صاحب الأخلاق اللاهوتية وهو الله.

وسيزيِّن الخيام فى هذا المدرج الأخلاق التى مصدرها الإنسان، وسيقول للقارىء: إن أسعد الخَلْق هو قليل الفضول، ولاشىء يبقى من الإنسان إلاّ طيب العمل، وسينصحه بالتسليم فمحو الذى خطت يد المقدار أمر محال. وسيقول له انفرد بشقائك، ولا تلتمس المعرفة التى تورِّث حمل الهموم، واعلم أن الأفضل فى الدنيا فى كل ماتنوى وماتعمل أن لا تتخذ كل الورى صاحباً، وأن لا تكثر من الأصدقاء، ولا تأمل الخِلَّ المقيم الوفاء فإنما أنت بدنيا الرياء، واعدل مع الظالم مهما ظلم، وعِشْ راضياً واهجر دواعى الألم، وتحمَّل الداء ولا تلتمس له الدواء، وكُنْ كبير الرجاء أنك يوما ستنال الشفاء، واشكر على الفقر الذى إن يَرِدِ تصبح موفور الغنى والثراء.

وقد يظن القارىء أن المدرج الأخلاقى يعارض ويضاد المدرج الجمالى، مع أن الأخلاق تطوير للحس الجمالى، وتهذيب لهذا الحس، وإلاّ فالحس الأخلاقى هو نفسه الحس الجمالى فى طوْر مستجد.

والأخلاق جمع خُلُق وهو السجية والعادة والطبع، ويردها البعض إلى مَلَكَة أو حس تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خُلُقاً، وكذا الراسخ الذى يكون مبدأً للأفعال النفسية بعُسرٍ وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكَرَم. وكذا ماتكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء. والأخلاق هى علم السلوك، وموضوعه الفضائل والرذائل، أى الأفعال الجميلة والقبيحة، وهذا المدرج إذن هو مواصلة للمدرج الجمالى وليس انقطاعاً له وبداية أخرى كما قد يبدو.

ويقسِّم البعض الأخلاق إلى نظرية وعملية، والأولى علم معيارى، والثانية هى تطبيقاته. وربما كان الخيام فى رباعياته يتحدث فى الأخلاق النظرية ويقنن للسلوك، ولكننا أيضا من توصيف الآخرين لسلوكه عرفنا فيه الدماثة والود وطيب القلب والعقل الراجح. وأحسب أن القفطى وهو يؤرخ له فينقل عن آخرين أنه كان «سيىء الخُلُق» إنما كان يصدر حكما عنه من

الرباعيات المزولة التي انتحلت على الخيام، وإلاّ فما الذي يمكن أن يصفه به مؤلف كتاب «تاريخ الحكماء» إذا قرأ أو سمع عنه هذه الرباعية «القبيحة» التي يجعلنا مافيها من فاحش القول نعتقد أنها ليست للخيام، ويقول الشطران الثالث والرابع منها «أنا لاجُرْم لي خلافاً الشرع سوى الغدر واللواطة والزناء !!

ومثلما يتحدث الخيام في الجمال والقبح، فإنه يتحدث كذلك في الأخلاق المستحسنة والأخرى المستهجنه. والفضائل تقابلها الرذائل. وكما قال في رسالته عن الشر فإن الخير هو الغالب في الدنيا، وفي مقابل شر واحد هناك مليون خير. وكذلك في الجمال والقبح فإن القبيح في الخِلْقة أو الخُلُق يقابله ألف ألف جميل، ولهذا فإن الخيام لا يتأسّى كثيراً للقبح أو للرذيلة في الدنيا، ويطلب من مريديه أن يدعوا عنهم تخوفهم ويهنأوا إن أساء الدهر.

وفلسفة الهناء التي ينسبها إليه الآخرون، أو اللذة كما يسمونها أحياناً، ينبغي أن نفهمها من هذا المنطلق وليس بمعنى الإباحية، فالشرير الواحد، والقبيح الواحد، لا ينبغي أن يجعلنا نستشعر الشقاء، وشعار الخيام «إفعل الخير والقه في البحر»، وسامح فليس ثمة من يخلو من خطيئة، ولا تأخذنّ بالمظاهر فلربما يكون تحت جبة العالم فاسق، ولربما يكون من ترتاب فيه هو أفضل الناس!

لا تنظـرن إلـى الفتـى وفنونـه
وانظـر لحفظ عهـوده ووفائـه
فـإذا رأيـت المرء قـام بعهده
فاحسبْه فـاقَ الكل في عليائه

ولا يعني الخيام في هذا المدرج إلاّ الإنسان نفسه دون بهرجة وزواق، ويبحث فيه عن إنسانيته، وعن الباطن وليس الظاهر:

قال شيخ لمومس أنت سكـرى .
كـل أن يصـاحـبِ لـك وَجْـد
فأجـابت إنـي كـما قلت لكن
أنت حقا كما لدى الناس تبدو؟

وما يعنيه من الإنسان هو حضوره وقُربه وملاذه. والرفاق هم حقاً الإنسان، وهم الجلساء والخلاّن والنشاوَى والأخيار.

*****

ثم نأتي إلى **المدرج الثالث** والأخير، وتشرحه رباعياته من المستوى الديني، والتزامه الأخلاق الدنيوية العملية يتأدّى به إلى **الأخلاق اللاهوتية**، فقد أدرك أن الأخلاق الوضعية نسبية ، ويريد أخلاقاً تتميز بالثبات. والأخلاق اللاهوتية تلزم الجميع لأن مصدرها المتعالي – الله. وأيضا فإن بحثه عن «الإنسان» يدفع به إلى العلو، فالإنسان وحده لا يكفي ولا يساوي شيئا، والتحقق لن يكون بالإنسان الإنسان ولكن بالمتعالي، ففيه وحده الحقيقة وثبات الوجود، وفيه السلام وأصل وغاية الإنسان.

والإنسان كما يرى الخيام أهم المخلوقات وأعلاها شأنا، وعلوّه اكتسبه من قُربه من المبدأ الأول. والإنسان بحكم وجوده الماهوى الممكن متعال. والدين يهئ للإنسان تجربة الحضور المتجسد المتعالي، ولكنه لو اقتصر على الدين وحده يفقد انفتاحه على الوجود ويغلق على نفسه ويحصرها في المعرفة الضيقة المكتفية بالدين.

ولكي تظل للإنسان هذه الإشراقة وذلك الانفتاح ينبغي أن يكون للدين وعي الفلسفة، ولكي يكون للفلسفة محتوى أو دلالة ينبغي أن تكون مادتها هي مادة الدين. والفلسفة لا يجب أن تتنكر للدين وإن بدا أنه المقابل للفلسفة. ولا يمكن أن ترجو الفلسفة أن تحل محل الدين، أو تنافسه، أو أن تدعو لنفسها على حسابه، بل الواجب أن تؤكد الفلسفة الدين، فلو لم يكن الدين هو حياة البشر لما وُجدت الفلسفة أصلاً، لأن الأساس في الفلسفة هو التَفَكُّر في الخالق والموجد من عدم والواهب للحياة – وهو الرب المجيد، عالم الأسرار، الرحمن الرحيم الغفّار.

وأهل الفلسفةعند الخيام هم «أهل الأنفس الباصرة»، وتفكيرهم «في ذاته القادرة»، وهم من ذاته «حيرى كهذه الأنجم الحائرة».

والفلاسفة أو أهل البصائر، لذلك، لن يبحثوا عن المتعالي في الرُؤَى الدينية، وإنما سيجهدون ويجاهدون لكي يلامسوا «الوجود» ويعيشوه منفتحين على العلو.

وكما بحث الخيام عن هذا العلو في «الإنسان الإنسان» في المدرج الأخلاقي، فإنه سيبحث في المدرج الديني عن العلو – لا في براهين العقل المثبتة لوجود الله، ولا في التشوقات الصوفية – ولكن في بيان عدم اكتمال العالم وعدم اكتمال الإنسان.

ولو حاولنا إثبات وجود الله بالدلالات المادية لفشلنا أيضا، والممكن – والممكن فقط – هو

إثبات وجوده عن طريق التعالى، أى طلب اللانهائى، يقول:

يارب فى فهمك حار البشر * وقصّر العاجز والمقتدر
تبعث نجواك وتبدو لهم * وهم بلا سمع يعى أو بصر
بينى وبين النفس حرب سجال * وأنت ياربى شديد المحال

*****

أوجدتنى يارب من عدم ولى
أسديت فضلاً ما له مقدار
عُذرى بأنى عند حكمك عاجز
ما دام يوماً من ثراى غُبار

وأشعار الخيام فى المدرج الدينى إما تفلسف دينى وإما ابتهالات واعتذارات ومناجيات. وفى هذا المدرج يتجرد عن الدنيا، ويزهد فيها، ويفضح زخارفها، وينتابه الاشمئزاز من مُتعها وواجباتها وأخلاق أهلها والرياء الذى يحكمهم.

وفى هذا المدرج يُدْبِرُ الخيام عن الماضى، ويُسقط الحاضر، ويستقبل الآخرة، ويستشرف لقاء الله، ويستوحى الحضرة الإلهية ويعيشها فى محبة. ألَمْ يقل الإمام الشعراوى إنّ الله لايريد رقاباً خاضعة وإنما قلوبٌ خاشعة ملؤها المحبة والعشق لله؟ – فهذا هو الخيام يتوسل إليه بالزهد، ويتطهر بالتقوى، ويلجأ للصلاة والحج كما يقول القفطى – أدّى الحج وعاد إلى بلده من البيت إلى الجامع، ومن الجامع إلى البيت، وقد أغلق بابه دون الصحاب – **لأن الحج فيه العودة إلى الله، والصلاة تدنيه من المتعالى، وتفتح قلبه على الحضرة الإلهية، فيفنى فيها ويستحيل كلاً مع الله، فلا يعود هناك خيام، ولا أنا ولا أنت... لقد عاد كما تعود القطرة إلى بحرها... يقول:**

إن تنفصل القطرة من بحرها * ففى مداه منتهى أمرها
تقاربتْ يارب ما بيننا * مسافة البعد على قدرها

*****

وإنما الدنيـــــا خيـــال يــزول * وأمرنا فيها حــديث يـــطول
مشرقهـــا بحـــر بعيـــــد المـــدى * وفـــى مــداه سيكــون الأفـــــول

*****

يا قلب إنْ القيتَ ثوب العنـــاء * غدوتَ روحاً طاهراً في السماء
مقامك العرش تـــرى حطّـــــة * أنك في الأرض أطلت البقـــاء

ومقام المحبة الذى يبلغه الخيام يشبه فيه رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى التى تقول:

قد هجرت الخلق جميعا أرتجى * منك وصلاً فهو أقصى منيتى

والخيام يقول:

كـيف يحوم القلـب يوماً على
غيـرك أو يبغى هوى غير هواك
إن دموعــى لـم تـدع لحظــة
عينــى تـــرنو لحبيب ســواك

*****

رحم الله الخيام رحمة واسعة!!

*****

الفصل الثامن
الخمر فى رباعيات الخيام رمزية أم حقيقية؟

يقول الشاعر **أحمد رامى** إن عمر الخيام لم يكن يهتم بأمس ولا الغد، ويريد لو ينتهز الفرصة الحاضرة وينادم الكأس ليلاً فى ضوء القمر وفى مجلس الحبيب، وسَحَراً عند طلوع الفجر، ومساءً عند غروب الشمس على نغم الناى والرباب، وفى الربيع على شفا الوادى، وعلى ضفاف الغدير، بين الزهر المفتّر والجوّ المعطرّ، فإذا ما ذكر حرمانه من **الخمر** بعد الموت طلب أن يُغسَل بها، وأن يُقدّ نعشه من كَرْمها، حتى إذا بَلِىَ جسده ودّ لو تُصاغ منه الدنان والأقداح.. وإنما أحب الخيام شُرب الخمر، لأنها تسمو بروحه حتى تصبح فى نجوة من الجسد. ولم يقصر حبه على أثرها فى نفسه، وإنما أحبّ طعمها المزّ ولونها الصافى، وأحبّ كأسها الشفّافة ودنّها الملآن. وكان يجد السعادة فى مجلس الشراب بين الصاحب والنديم..

*****

وفى رباعيات الخيام لمحمد رضا يقول محمد بدوى **الخولى** فى المقدمة إن بعض الباحثين لم يقفوا عند ظاهر ألفاظ خمرياته، وذهبوا إلى أن الخيام يتشح فيها بوشاح من الرمزية، وعندما يتغنى **بالسلافة** فى رباعياته إنما يعنى **سلافة الحب الإلهى** التى كثيراً ماتبتّل بها شعراء الصوفية فى مواجيدهم، ومهما يكن من أمر فإن هذا التوتر النفسى الذى يترجمه الخيام شعراً خالصاً هو نسيج الخيام وحده.

*****

وفى رباعيات الخيام لوديع البستانى أن بعضهم زعم أن الخيام كان فيلسوفاً مادياً كلوقريشوس، وأنه نظر نظرة فالفى الحياة أمداً معلوماً، وأجَلاً مصروماً، إلاّ أنه خالفه فى الدعوة فلم يقل قوله «كلوا واشربوا اليوم فغداً تموتون»، بل قال «اسكروا وتناسوا هموم الحياة، واغتنموا الفرصة قبل الفوات»، ودليلهم فى ذلك إكثاره من ذكر **الخمرة والكأس** فى رباعياته.

وزعم آخرون أن الخيام كان صوفيا بحتاً، وأنه كان يتغزل بالخمرة تغزلاً، ويريد بها العزة الإلهية، شأن **ابن الفارض** من شعراء العربية، **وحافظ** من شعراء الفارسية.

فهل كان الرجل سكيراً متهتكاً، أم فيلسوفاً نزيهاً عفيفاً؟ سؤال كثرت الأجوبة عليه.

*****

وفي مقدمة الرباعيات لمحمد السباعي أن فريقاً من النقاد ذهب إلى أن عمر الخيام لم يكن في شعره ذلك الشهواني المادي الإباحي كما يدلنا ظاهر ألفاظه، وإنما كان صوفياً يرمز للذات الإلهية بالفاظ الخمر والساقي والكاس وهلم جرا، كحافظ الشيرازي وابن الفارض وغيرهما. ولكن أضداد هذا المذهب يقولون إن المدوّن المثبوت في سيرة الخيام من فرط إدمانه الكاس واستهتاره بالشراب ينفي ذلك الرأي نفياً قطعياً، فكيفما كانت الخمرة المعنوية التي تغنّي بأوصافها حافظ الشيرازي، وقال فيها ابن الفارض:

يقولون لي صفها فأنت بوصفها * خبيرٌ، أجل عندي بأوصافها علم
صفاءٌ لا ماء ولطفٌ ولا هوا * ونورٌ ولا نار، وروحٌ ولاجسم

وقال فيها:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة * سكرنا بها من قبل أن يُخلَقَ الكَرْمُ

فإن خمرة عمر الخيام لم تكن إلاّ عصير العنب المتهدّل من كرومه، يُعصر سائلاً محسوساً مرشوفاً من أقداح البلّور وقوارير الفضة الرّنانة. ولم يقتصر الخيام على شربها مع الندمان في مجالس الشراب، بل كان يحسوها في الخلوة، زاعماً أنّ ماتحدثه عنده من النشوة هو أقرب وسيلة وأحضر سبيل إلى إيصاله من مراتب العبادة إلى تلك القمة، التي منها يَسهُل عليه استشفاف نور الحق من وراء حجب الكائنات، واجتلاء سرّ الأبد من خلال ظُلمة الغيب، فذلك حيث يقول في رباعياته:

فَلْيلُم مَن شاء أو فليعذل * إنني من معدني المسترذل
صغت مفتاحاً لباب مقفل * دونه منفوس كنز طالما
رام منك النُسك حصناً لايُرام

*****

حانةُ المَيّ فيها بارقة * من سنا الحق تجلت مشرقة
كيفما كانت شضويا محرقة * أو لوماً بشعاع بسما
بغيتي — لا معبدٌ داجي الظلام

وإذا لم تكن خمرة الخيام هي المادية المقصودة من الكرم، ولكن الخمرة الروحية، أعني الذات الإلهية، فكيف يطلب أن يُغسل بها جسمه بعد الوفاة حيث يقول:

روِّ قبل الموت من بَرْد الشمول * عودى اليابس من قبل الذبول
وإذا ما متّ فاجعل غُسـولى * ويـاقياء العناقيـد احتقـر
لى وكفّنى بأوراق الثمار

ولماذا يود أن تُصبّ الخمرة الروحية فى الأكواب المصنوعة من تراب الموتى بيد صوفى يخلفه حيث يقول:

فـانبرى كـوب حـزين ولّـولاَ * جـفّ مـن عفـاء وَبلـى
عُلّـةُ الصـرف العتيق السلّسَلا * علّـهُ يشفـى غليلى المستعـر
ويُسرّى عن فؤادى المستطار

*****

وفى كتاب عمر الخيام لأحمد حامد الصرّاف أنه لم يرد أن أحداً قد ذكر أن الخيام كان مدمناً للخمرة سكّيراً مع كثرة تغزله بها، وإنما الخيام قد دعا الناس إلى اللذة، وحثّهم على طلب السرور، مدفوعاً بعقيدة فلسفية.. فلم يكن عدو الناس ولاصديقهم، ولم يطالبهم خيراً ولاشراً.. وقد جاشت فى صدره نفثات هى حقائق ناصعة ومقاصد عالية ومعانى جليلة، ألبستها قريحته الوقادة قوالب شعرية جميلة، أبرزها بصدقٍ وإخلاص ونيّة حسنة.. فلم يكن الخيام شاعراً مستهتراً، ماجنا شهوانياً، مادياً، كما ادّعى ذلك فرناند هنرى وفيتزجيرالد وغيرهما، وإنما كان حكيماً مفكراً له عقيدة خاصة تعبّر عن مزاجه ومذهبه ورأيه الفلسفى..

*****

وفى دائرة المعارف الصوفية لجون فيرجسون أن عمر الخيام كانت له رؤية صوفية، واستخدم الخمرة كرمز، فلم يكن يعنى بها هذه الخمرة المُسْكرة، وإنما المعرفة بالله، والتى إنْ تحققت لدى الصوفى استحدثت عنده حالة كالسُكْر الذى تستحدثه الخمرة إنْ جاز التشبيه.

*****

وفى كتابه «نظرة جديدة فى رباعيات الخيام» للدكتورة مريم محمد زهيرى أن الخيام لم ينظم كل مانُسب إليه من رباعيات، ومايمكن قبوله منها هو مايتفق مع شخصيته كعالم وفيلسوف ومفكر يريد أن يصل إلى الحقيقة، وما لايتعارض مع مكانته ومنزلته فى عصره، ومايتفق مع إيمانه وثقافته الدينية التى عبّر عنها فى كتبه.. ومع ذلك فلا يُستبعد أن يكون الخيام قد تعثّر فى طريقه إلى اليقين وزلّت قدمه لبعض الوقت، بالنظر إلى أن عصره لم

يكن نقياً تماماً في عقائده ومذاهبه وسلوكه، فقد كانت الخمر تقدم في قصور الكثيرين من علِية القوم.. وكانت هناك ألوان من الانحرافات قد أخذت شكل الأمور المألوفة. ثم رجع الخيام إلى الصواب لنقاء عنصره، ولاسيما أن هناك بعض الرباعيات قد نظمها في التوبة وطلب العفو والمغفرة.

*****

وفي كتاب **كشف اللثام عن رباعيات الخيام للطرازي الحسيني** أن خلاصة ماتدل عليه الأدلة التاريخية والتحقيقات العلمية في موضوع الرباعيات مع البحث الدقيق السليم حول مكانة الخيام العلمية ومبدئه الحقيقي، هو انقسام الرباعيات إلى رباعيات لابأس بها ويمكن أن تُنسب للخيام، ورباعيات مُستنكرة خمرية خليعة لاتتفق مع مكانته ومبدئه الذي ثبت عنه. ولو كانت له مثل هذه الرباعيات المستنكرة الخمرية الخليعة لما سكت عن روايتها المؤرخون الأقدمون والمؤرخون المعاصرون، ولقاموا بكشفها خدمة للحقيقة والتاريخ، ونهضوا بهذا الواجب خدمةً للدين الإسلامي والذود عن تعاليمه ضد عمر الخيام.

*****

هذا بعض ماأورده النقّاد في موضوع **خمريات الخيام**. ولعلّ أول مايمكن أن يناقش في الخمريات هو **قيمتها الفنية، ثم القيمة الأخلاقية** التي تدعو إليها. ولو اعتبرنا الرباعيات مجرد قصائد شعرية تشيد بالخمر فإنها فوراً تسقط باعتبار النقد الفني، فالخيام فيها قصير النفس ضحل الخيال. والصورة البلاغية عنده ملامحها فقيرة تعوزها الكثير من التفصيلات، ولغته بسيطة، وأسلوبه واضح حتى ليمكن التعامل مع الرباعيات كتعاملنا مع المواويل الشعبية كما يقول المازني، وحتى ليبدو الخيام في صورة أولاد البلد وهو يقول:

أنا الذي مشت صريع العقار * في مجلس تُحييه كأس تُدار
فعُدّ من نصحي، لقد أصبحتْ * هذه الطِلّي كل المنى والخيار

ولنلاحظ أن النقّاد في بلاده فارس لم يعتبروه شاعراً مجيداً بسبب هذه الخمريات. ومنهم من يجعله من شعراء الطبقة الثانية أو الثالثة من حيث الإجادة كما سبق أن قلنا. ولم تكن للرباعيات في عمومها قيمة فنية إلاّ باعتبار مايعرضه فيها الخيام من مساجلات فكرية

وصراعات وجدانية وصورمشحونة بالجرأة وإن بدت الأسئلة التى تطرحها بسيطة ظاهرياً إلى حد السذاجة.

ثم ماهى القيمة الأخلاقية فى الخمريات لو اعتبرناها كما هى فى الظاهر؟

والذى نراه أن الأدب بما هو كذلك لابد أن يكون أخلاقياً فى المحل الأول. وكل أدب هو بمثابة دعوة للآخرين أن يحذوا حذو المبدع فيه. والأدب له رسالته السياسية، والأديب ليس حراً أن ينشىء مايشاء من أدبيات ويقول فيها مايشاء، وإنما إبداعه فى جانب منه اجتماعى ويمكن لآخرين أن يتابعوه على سلوكياته فيه، وأن تكون لهم فلسفاته.

والجرأة الفكرية التى عليها الرباعيات، وماتضمنته من مشاهد إباحية وصور للتهتك تجعل الخيام مستنكراً عند الكثيرين. فإذا استبعدنا منها مالا ينسجم مع الفكر الخيّامى كما يعرضه فى الرسائل الأربع، ومع مالا يتفق والشهرة الذائعة له كفيلسوف وعالم ولغوى وفقيه وفلكى، فإنه تظل عندنا بعضٌ من الرباعيات الخمرية لايسعنا مع كل ما قلناه عن الخيام فى السابق من فلسفات إلاّ أن نأوّلها التأويل الواجب.

ولاأرى فى الشعر بالذات إلا أن له باطناً، ويلزمه عند الشعراء الكبار الكثير من التأويل. والتأويل ضرورة فى شرح وتفسير ونقد الشعر. وأعظم الشعر ما كان حديث الشاعر فيه رمزاً.

والتأويل فيما يبدو مطلوب حتى فى القرآن. ويرد ذكر الخمر فيه فى سورة **البقرة** و**المائدة** و**يوسف** و**الواقعة** و**محمد**. وفى **البقرة** يقول الله تعالى «يسألونك عن الخمر والميسر، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من، نفعهما» (٢١٩). ويفسرها فريد وجدى بأن إثمهما لما يترتب عليهما من تلف الأخلاق والصحة وضياع المال، وفيهما مع ذلك منافع للناس بالاتجار والعمل فيهما، ولكن إثمهما أكبر من نفعهما. وهذا هو الشرح اللغوى للآية.

ويتناول **الإمام القشيرى** نفس الآية بالتأويل فيقول الخمر ماخامر العقول، وكما أن الخمر حرام بعينها فالسكرُ حرام بقوله صلى الله عليه وسلم «حُرِمت الخمر بعينها والسكرٌ من كل شراب»، فمن يَسكَر من شراب الغفلة استحق مايستحق شارب الخمر من حيث الإشارات، فكما أن السكران ممنوع من الصلاة فصاحب السكرْ بالغفلة محجوب عن المواصلات وأوضح شواهد الوجود.

ويوغل العارف بالله محيي الدين بن عربي في التأويل أكثر من ذلك ويقول: ويسألونك عن خمر الهوى وحب الدنيا، وميسر احتيال النفس في جذب الحظ. قل «فيهما إثم» الحجاب والبعد، «ومنافع للناس» في باب المعاش وتحصيل اللذة النفسانية، والفرح بالذهول عن الهيئات الرديئة المشوشة والهموم المكدرة.

ذلك مقصود التأويل إذن وليس هو التأويل الآخر الذى ارتبط بالفرق الباطنية، حيث أوّلوا الخمر والزنا والسرقة واللواط وغير ذلك من المحرمات بأن المقصود بها رجال ونساء بعينهم ترمز لهم هذه المحرمات، وقالوا مثلاً إن تأويل الجنة هو ما يصيب الناشيء من الخير والنعمة والعافية، والنار مايصيبه من خلاف ذلك، فأسرفوا وغلواً ولم يكن لهم سند إلاّ الهوى بدافع الكفر والضلال.

وفي سورة يوسف الآية ٣٦ يقول الشيخ محيي الدين بن عربي في تأويل «إني أراني أعصر خمراً» هو اهتداء قوة المحبة إلى عصر خمر العشق من كَرْم معرفة القلب في نوم الغفلة عن الشهود الحقيقي.

وفي سورة محمد الآية ١٥ «مثل الجنة التي وُعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذة للشاربين، وأنهار من عسل مصفّى، ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم» يقول الإمام القشيري: كذلك اليوم شأن الأولياء، فلهم شراب الوفاء، ثم شراب الصفاء، ثم شراب الولاء، ثم شراب حال *اللقاء*، ولكلٍ من هذه الأشربة عمل، ولصاحبه سكْر وصحو.

ونخلص إلى الآتي:

– أن الخمر في سور القرآن المختلفة عند أهل التأويل من العرفانيين كابن عربي والقشيري وغيرهما هي الغفلة، وقد تكون **خمر الهوى وحب الدنيا**، وقد تكون **العشق**، وقد يكون المقصود بها **تسليط حب اللذات على الروح**. ويرتبط التأويل بالسياق، **فالخمر المَعِين** هي خمر العشق المكشوف لأهل العيان، **والخمر البيضاء** هي النورية التي تستقى من عين الأحدية، لا شوْب فيها ولامزج من التعينات.

– وقوله تعالى أنها **لذة للشاربين** أي لاغوْل فيها يغتال العقل، لأن الشاربين هم أهل الصحو، أخلصهم الله من الشوائب والحجاب فلا ينكر لهم.

– وقوله **أنهار من خمر** هي الأصناف من محبة الصفات والذات، لذيذة للشاربين الكاملين البالغين إلى مقام مشاهدة حُسن تجليات الصفات وشهود جمال الذات، العاشقين

المشتاقين إلى الجمال المطلق في مقام الروح والاستغراق في عين الجمع، من المتقين عن صفاتهم وذواتهم.

- وقوله **لاينزفون منها**، أي بذهاب العقول، وبذهاب تمييزهم بالسُكْر. وقوله **لا يصدعون** منها أي لا ألم معها ولاخمار، ولايطحون بسببها، لأنها كلها لذة، ولكونهم أهل صحو، غير محجوبين بالذات عن الصفات، واصلين واجدين لذة بَرْد اليقين، فإن محبة الوصول خالصة من ألم الشوق وخوف الفقدان.

*****

ونتأمل خمريات الخيام فنكاد نجزم بأن رباعية كهذه تحتاج إلى تأويل، فالرمز فيها واضح المعنى والمقصود، ولغتها وجودية صوفية خالصة:

إذا انطوى عيشى وحان الأجل * وسُدَّ فى وجهى باب الأمل
فرَّ حباب العمر فى كاسه * فصبَّها للموت ساقى الأزل

واستخدام الخيام للمصطلح الصوفى «السكر» و«الصحو» و«الغفلة» واضح أيضاً فى هذا البيت:

والصحو باب الحزن فاشرب * تكن عن حالة الأيام فى غفلة

*****

وفى هذه الأبيات يستخدم **السقيا والكأس** استخداماً شعرياً كما يقول **هيلدرلن** - إن الشعر هو الذى يجعل اللغة ممكنة، وماهية الشعر من ماهية اللغة، والشاعر الجدير بالتسمية هو هذا اللغوى الذى يقرِّب المعانى فيجسدها، ويهاجم بشعره القرب الجوهرى للأشياء، فيجعل آنيتها شاعرية ويؤسس لوجودنا بعباراته وأوصافه ومجازاته وكناياته. يقول الخيام:

إذا سقاك الدهر كأس العذاب * فلا تُبِن للناس وقع المصاب

*****

ثم هو يقول مخاطباً الله عز وجل أنه كان موصولاً بالنَّفْس منذ القدم فكيف أفريتَ شملنا؟ وكنتَ ترعانى فتركتنى للأسى والألم؟ فيطلب الخمر لأنه بها يتماسك، ولأن نفسه أسْيانة توشك أن تنفرط منه وتسيل، ولأنه بها قد ينتشى فيتخلص من الهَم، والخمر هى السلسبيل

فى الفنان. يقول:

وصلتنى بالنَّفْس منذ القِدَم * فكيف تفرى شملنا الملتئم
وكنتَ ترمانى فماذا دها * إلى اطّراحى للأسى والألم
هات الطِلَى فالنَّفْس هما قليل * توشك من فرط الأسى أنْ تسيل
عساى أنسَى الهمّ فى نشوتى * من بعد رشفى كأسها السلسبيل

واللغة فى هاتين الرباعيتين لغة وجودية صوفية تتحدث فى الأحوال، وهناك فرق بين شعر مجاله الأحوال وشعر آخر مجاله الكيفيات، والأول الشاعر فيه صوفى وجودى يتحدث فى الوجود الذاتى، والثانى الشاعر فيه كيفى طبيعى يتحدث عن واقع فيزيائى. والخمر عند الأول خمرٌ معنوية ويقرنها لذلك بالسلسبيل من ألفاظ القرآن، وهى عند الثانى الخمر الحقيقية ولايمكن وصفها بالسلسبيل لمضارها وقُبح فعالها.

*****

ورباعية كهذه لايمكن إلاّ أن تكون موضوعة فهى ليست شعراً وإن كانت كلاماً منظوماً، وإلاّ فماذا تقول من المعانى والقيم، وماذا تقدم من الأفكار؟

للصوم والصلوات ملتُ تنسكاً
فتيقّنَتْ نفسى غداً بنجاحى
أسَفاً فقد نُقِضَ الوضوء بنَسمة
والصوم زال بنصف جُرعة راح

*****

وهذه الرباعية المزرية والمُسفّة معا:

فطاء الدنّ يعدل ألف نفس
وتعدل مُلْك ذى الدنيا المُدام
أرى منديل مسح الراح عندى
له فوق الطيالسة احترام

*****

أو هذه:

إذا نلت رطلىّ قَرْقَف فاحسُ جامها
بكل اجتماعٍ راقَ أو محفلٍ حَالى

فما يعتني بارى الوجوه بشاربٍ
لمثلِك أو يهتم فى ذقن أمثالى

*****

أو هذه:

توضّأْ إذا ماكنتَ فى الحان بالطِلا
فَمن يُفتضح فلا يرجُ أن يَرْقَى
أدِرْ لى الحُمَيّا إنّ سِتر مفالنِا
قد انشقّ حتى لا نُعلق له رَتْقَا

*****

ولو قارنا خمريات الخيام التى نزعم أنها صوفية الرموز بخمريات أبى نواس مثلاً - وهو شاعر الخمر بلا منازع، سنجد أنّ الخيام لايهتم بوصف الخمر فيها وصفاً على الحقيقة، ولكنه مشغول بأغراض أخرى تستحث الفكر ولاتستحث الغرائز وخيالات اللذة.

وأين البيت السابق الذى يقول فيه الخيام إن الصحو باب الحزن، والشُرب هو طريق تحصيل الغفلة - أين هو من قول أبى نواس:

اترك الأطلال لاتعبأ بها * إنها من كل بؤس دانية
واشرب الخمر على تحريمه * إنمادنياك دار فانية
من عُقار من رآها قال لى * صيدت الشمس لنا فى باطية

*****

وانظر إلى الخمريات الأخرى التى نصفها بأنها منحولة على الخيام نجد أنها تفتقد الأصالة وتقوم على التقليد ولاتمثل إبداعا شعريا كإبداع أبى نواس، بل إننا لنذهب إلى أنها تشايع أبا نواس على مذهبه فى الخمر، وفيها الكثير من التقليد لخمرياته، كهذا البيت عنده:

غرّد الديك الصدوح * فاسقنى طاب الصبوح

وهذا البيت من الرباعيات:

أتسمع الديك أطال الصياح * وقد بدا فى الأفق نور الصباح

*****

وترتبط الخمر في الرباعيات الحقيقية بالأحوال الوجودية والقضايا التي تختص بالإنسان كموجود، كان تُذكَر مقرونة بالهموم والموت وانقضاء العمر واكتساب الذنوب والزهد في الدنيا والحض على مكرمةٍ أخلاقية أو اجتناء حكمة.

وأما الخمريات المنحولة فالخمر فيها ترتبط بلذة الشرب ومصاحبة النساء وسماع الرباب وضجة الحانات، والمقصود بها في كثير من الأحوال إهانة الدين، والحط من شأن الصلاة والصوم، واستهجان التردد على المساجد.

والخيام الشاعر الصوفي المتزهد إذا ذكر الخمر لايقرنها إلا بشاهد من الطبيعة فيها اجتلاء لعظمة الله، وللجمال الأسنى الخالد، كالبساتين والغدران الجارية والبدر الطالع والبلبل الغرِّيد. يقول الخيام:

لاتـدع للأسـى إليـك سبيـلا
لايـكُ الهمّ فـي الفؤاد نزيـلا
واغتنمها فـالعمر ليس طويـلا
وتردد إلى ضفاف المجـــارى
شاربا نخب بنتها بإنكـــار
فقليل مانحن في ظهـر أرض
في دجى جوفها سنشقى اغترابا

*****

وانظر إلى أبي نواس يطلق على الخمر اسم القهوة ويصفها بالقِدَم منذ سيدنا نوح الذى تقول التوراة: أنه زرع الكرم وخمّر العنب وشربه فَسكَر، فكان أول من جرّب السكْر كتعبير سِفر التكوين:

قهـــوة تـذكّـر نُوحــا * حــين شــاد الفُلك نــوح

وقارن بذلك الرباعيات المنحولة التي تنوّه بكيمياء القهوة، وتشيد بها كدواء قديم، القطرة منها تزيل ألف عِلّة!! وواضح أن مزّيف الرباعيات يحاول أن يقلد أبا نواس أو مدرسته في الشعر الخمري، ومع ذلك فهو لايقصد بها الدعوة لمذهب في اللذة بقدر مايعني بها طعن الدين.

*****

والخيام على العكس فى خمرياته الصوفية متأمل وفيلسوف، والخمر التى يورد اسمها لاتذكّر بالخمر الحقيقية، والصور الذهنية التى تستدعيها فيها الكثير من التأويل يقسرك قسراً على التفكير فى معان لها ليس منها مشاهد السكارى فى الحانات.

وتأمل معى مشهد الكؤوس التى تتخاطب مع بعضها، وتسأل أسئلة وجودية صميمة حول الخلْق والموت ومعنى الحياة، وتنهى المشهد بملاحظات فكاهية فيها السخرية. وقل لى هل الكؤوس هنا هى هذه القوارير من الخزف التى يُشرب فيها الخمر ويُصب فى الأفواه؟

ولانملك إلا الإعجاب بالمشهد وشدة شحنه بالإشارات العالية، ولانقول فيه إلا أنه «مشهد فلسفى». وبالمقارنة فإن مشاهد أبى نواس هى مشاهد ماجنة على الحقيقة، والخمر فيها خمر من العنب، والسكارى سكارى بها، وأبو نواس شاعر ومصور واقعى يعكس نبض الحياة التى يحياها بتفاصيلها ودقائقها. يقول:

أحسن منزل بذى قار * منزل خمارة بالأنبار
وشم ريحانه ونرجسة * أحسن من أنيق بأكوار
ومِشْرُة للقيان فى دعة * مع رشا عاقد لزنار
ألذ من مهمه أكدُّ به * ومن سرابٍ أجوبَ غرّار
ونقر عودٍ إذا ترجّعه * بنان رؤد الشباب معطار
أحسن عندى من أم ناجية * وأم عمروٍ وأم عمّار

هذه هى الخمر عند أبى نواس – أحسن من شخصيات واقعية، وحاناتها أحسن من أماكن تاريخية، بينما الخيام أو المنتحلون عليه يجعلونه فى شعره يفاضل بين الخمرة والمسجد ورمضان والجنة والحور وشراب الجنة!! وكلها رموز دينية صريحة، وكأنه يباهى بالإلحاد، فى حين مباهاة أبى نواس بالخمر – فتأمّل الفرق بين أن يكون الشعر مطبوعاً، وأن يكون الشعر منحولاً – فالخيام أُريد به أن يكون شعره خمريات، وأن يقال عنه أنه شاعر خمر، فضاع القصد وتاه عن المُزَيِّفين، وبرز الإلحاد، وتأكد أن المُزيِّف أو المُزيِّفين هم من الباطنية لاشك فى ذلك.

وكان أبو نواس يتعبد للخمر، وأراد المزيفون أن يفعل الخيامُ مثله، وقيل فى أبى نواس إنه فاق كل الشعراء فى خمرياته، ومع ذلك فالمزيفون حاولوا أن يجعلوا الخيام يتفوق عليه، فأطالوا فى الخمريات وأسهبوا دون طائل – والسبب أنهم لم يعنوا فى التزييف بالخمر فعلاً، ولكنهم عنوا الدين الإسلامى والطعن عليه!

ورغم تفوق أبي نواس في الخمريات فإننا لم نسمع أو نشهد عن زجاجة خمر عصرية تسمى باسمه، في حين أن زجاجات الخمر تملأ الفنادق والحانات باسم عمر الخيام، وظاهر أنّ الخيام المسلم السنّي الفيلسوف المؤمن وعلاّمة عصره هو المقصود كموضوع لطعن الإسلام.

وأبو نواس من مواليد ١٤٠هـ من خوزستان جنوب غربي فارس، وتوفي بعد موت الأمين سنة ١٩٩هـ بزمن قصير، أي أنه تاريخياً يأتي قبل الخيام، وكانت شهرته طول حياته أنه من الشعراء المُجّان من أمثال ابن إياس والحسين الخليع بن الضحّاك وحمّاد عجرد وأبّان بن عبد الحميد اللاحقي والجارية عنان. فأين ذلك من شهرة عمر الخيام بأنه الخواجة أي الأستاذ، والحكيم سيد الحكماء، والفيلسوف، والفقيه، واللغوي!!

وقال عنه صاحب تتمة صوان الحكمة.. إن القاضي عبد الرشيد بن نصر بن الحسن اجتمع به مرة بمدينة مرو، فسئل عن معنى المعوّذتين، وسبب تكرار بعض ألفاظهما، فاندفع الخيام يسرد كل قول نادر، ويورد كل شاهد شارد، حتى أتى بما لو جمع لبلغ حجم مجلد، وهذا هو مقامه المحمود في التفسير مع أنه لم يمتط غاربه، فما ظنك بعلم أنفق فيه عمره حتى استذنى غاربه!!

ثم أين أصحاب أبي نواس شاعر الخمريات من أصحاب الخيام المتحولة عليه الخمريات؟ ذاك أصحابه مَنْ ذكرنا وهم في المجون ملوك وصناديد!! وهذا أصحابه الوزير نظام الملك صاحب المدارس النظامية التي أراد بها أن تعلم الفقه السنّي وتنافس دار الحكمة مدرسة العلم الشيعي، والإمام الغزالي حجّة الإسلام، وشيخ القرّاء أبو حسن الغزالي، والإمام مظفر الاسفزاري والسمرقندي مؤلف چهار مقاله!!

وذاك تلاميذه «عصابة المُجان» كما كانت تُسَمى، وكان اجتماعهم في حانات بغداد يقيمون فيها بالأيام، لاينقطع فيها شرابهم!! وهذا تلاميذه شرف الزمان محمد الأيلاقي الإمام الفيلسوف الذي وصفه البيهقي بأنه قد اجتمعت فيه الفضائل بأسرها العلمية والعملية، وله التصانيف منها اللواحق وكتاب الحيوان، والحكيم علي بن محمد الحجازي التايني قال فيه البيهقي كان طبيباً وقوراً وفيه آداب الأطباء وأخلاق جميلة، وكان عارفاً بظواهر المعقولات، وله رسائل في الطب والمعالجات، وصنّف كتاباً في الحكمة، وعاش تسعين سنة، ومات سنة ٥٤٦هـ، والعلاّمة عبد الله بن محمد الميانجي، وذكر البيهقي أنه من تلاميذه

وتلاميذ محمد بن حمويه والإمام أبى الفتح أحمد بن محمد الغزالى، ويضرب به المثل فى الذكاء، وخلط كلام الحكماء بكلام الصوفية، وكان فقيهاً أديباً يميل إلى التصوف، وصنّف فى صنوف العلوم، وكان الناس يعتقدون فيه ويتبركون به، وظهر له القبول التام بين الخاص والعام حتى حسدوه وأطلقوا ألسنتهم فيه، وقصده أبو القاسم الوزير، وكتب عليه محضراً، وحمله إلى بغداد مقيّداً، وصلُب بهمذان فى اليوم السابع من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥هـ، وقبره يزار بها!!

هؤلاء هم أصحاب وتلاميذ هذا وذاك! فهل من الممكن بعد ذلك أن نشك فى أن الخيام لم يكن نواسى الطباع، وأن خمرياته الخليعة كانت منتحلة عليه، وأن من نحلوها عليه أرادوا بها أن يقرنوه بأبى نواس ويطعنوا به فلسفته الدينية ويشككوا فى توحيده وإيمانه؟

والذى لانشك فيه أن تزييف هذه الخمريات المستنكرة على الخيام كان من قِبَل الباطنية والشعوبيين المتزندقة الذين انتشروا فى بلاد الإسلام من أبناء المجوس وموالى الفرس، وكان المجون والزندقة من سمات عصر الخيام.

ويرد الكثير من النقّاد والمؤرخين هذا التيار الماجن الذى شمل شرب الخمر واللواط ورِفْقَة النسوان والزنا فى عصر الخيام إلى تأثير أبى نواس وعصابة المجّان من الفرس ومواليهم وكان شعر أبى نواس وجماعته وما ترتب عليه واتصل به من فنون الموسيقى والغناء يثير الاضطراب فى الأوساط الفكرية والأدبية والفنية فى عصره ومالحقه من عصور، وكثُر المقلدون له، ولانستبعد أن ينسبوا بعض ماقلدوه إلى الخيام لمشابهة سطحية بين رباعياتهم ورباعيات الخيام.

فماذا بشأن الرباعيات الخمرية التى يمكن نسبتها حقيقة إلى الخيام – هل كانت رباعيات صوفية المضمون إذن طالما أنها لم تكن إباحية؟

هذا ما سنتناوله فى الفصل القادم إن شاء الله.

*****

الفصل التاسع
الخيام والشطح الصوفى

يقول القفطى فى تاريخ الحكماء (توفى سنة ٦٤٦ هـ)، إن متأخرى الصوفية وقفوا على شىء من ظواهر شعر الخيام فنقلوها إلى طريقتهم، وتحاضروا بها فى مجالسهم وخلواتهم.

*****

وقال عنه البيهقى فى كتابه حكماء الإسلام : إنه الشيخ المطاع.

*****

وقال عنه محمد السباعى فى مقدمة ترجمته للرباعيات : إنما الخيام كان صوفياً عند فريق من النقاد، ويرمز للذات الإلهية بألفاظ الخمر والساقى والكأس وهلم جراً كحافظ الشيرازى وغيرهما.

وقال عنه الدكتور عبد الرحمن بدوى: إذا اعتبرنا بودلير يمثل نوعاً من التصوف هو التصوف إلى أسفل، فإن حافظاً الشيرازى يمثل تصوفاً إلى أعلى، والخيام فى مركز وسط بين كليهما. وكل ذلك فى داخل التصوف الحسى إن صحّ هذا الجمع بين المتناقضات.

*****

وقال مصطفى الصباحى فى مقدمته لبعض التراجم على الرباعيات: إن الخيام فيلسوف متزهد أو متصوف متعبد كائناً من كان شأنه - إنما هو شخص عالمى الفكر، بعيد الآفاق، غير محدود المكانة فى عالم البحث والفلسفة.

*****

وفى الموسوعة الأمريكية: إن شعراء الصوفية لم يجدوا حَرَجاً أن ينهلوا من نبع الخيام. ويبدو أن عمر قد اشتغل بالتصوف، وهناك من يميل إلى تأويل أشعاره تأويلاً صوفياً.

*****

وفى الطبعة الألمانية للرباعيات للدكتور فريدريك أنّ الخمر فى الرباعيات يمكن تأويلها تأويلاً صوفياً.

*****

هذه شهادة البعض وقبل أن نناقشها، نريد أن نسأل أيضاً: هل إذا رفضنا أن الخيام صوفى، وأنه عنى بالخمر والساقى والكأس والحانة رموزاً صوفية - إذا رفضنا ذلك فهل يمكن

أن نصف النزعة المتسامية فيه بأنها نزعة إنسانية؟ وهل يكون إنكارنا لتصوفه مصدره شطحاته ضد الدين والله، ورموز الدين من صلاة وصيام وفقهاء، والمفتى إلى غير ذلك مما تحفل به الرباعيات؟

*****

فأولاً: الشطح لايعيب الخيام، فالصوفية الكبار **كالحلاج والبسطامي ورابعة وابن عربي** كان لهم شطحات لها تأويلات يفهمها كل من يتعمق التصوف ويحيط بلغته. والتصوف له مصطلحات كالخمر والسكْر والذوق والصحو والحضور والفقد والفناء والخوف والخواطر والبقاء إلى غير ذلك، ومعانيها خبيئة وتحتاج إلى غواص.

وما أشبه عتاب الخيام بعتاب رابعة في مخاطباتها لله تعالى حول العذاب والنار وغيرهما. وقول الخيام إلهي قل لي مَنْ خَلاَ من خطيئة، وكيف تُرى عاش البريء من الذنب؟ أو قوله إذا كنت تجزى الذنب منى بمثله فما الفرق مابيني وبينك يارب؟ أو سؤاله لماذا أتيت الكون أو فيم أذهب؟ أو هذا العتاب الشديد: لماذا غداة الرب ركبّ العناصر لم يُحكِمْ تناسبها؟ وإذا كان قد خلق الإنسان على أحسن صورة وفي أحسن تقويم ففيم يكون موته وخراب هذه الصورة؟ وإن لم تكن قد راقت له فخرّبها - فممن أتى العيب؟ أو تساؤله: إذا كنت الغفور فحتماً ستغفر للخاطئين لأن غيرهم لايخطىء؟ وقوله: سيُغفر لي إذن حتماً ولاموجب للخوف، أو قوله: لو كانت لي مشيئة الأقدار لأعَدْتُ خلق العالم على الاختيار لا على الجبر، ولغيّرت المقدورات بما يسعد الخَلْق: أو سؤاله: هل زادت طاعته لله من مُلكه؟ وهل أنقصت خطاياه منه؟ أو قوله: سأمتحن العصيان لك يارب مائة مرة، لأعلم هل ذنبي أم سماحك أجزل؟ أو: أن الله قد نصب الشباك فلّما وقع فيها الإنسان حاسبه بالذنب أو: إننا نفعل ماقضى الله به منذ الأزل فلماذا يحاسبنا؟ - كل ذلك الشطح لايدل ربما على كفر أو ضلال أو تجديف في حق الله، ولكنه قوة انشغال بالدين وتنزيه لله عن كل نقص وعيب، وهو ماتؤكده رسالاته الفلسفية، وقد أجاب فيها عن كل هذه التساؤلات أو المعاتبات أو الخواطر التي ربما راودته فبحث فيها، أو ربما سئل فيها فاقتضى ذلك منه الجواب.

وثانياً: القول بأن الخيام كان **إنساني النزعة** لأنه كان مهتماً بالإنسان ذاته ولاشيء سواه، تدحضه فلسفة الخيام ذاتها كماطرحها في الرسالات، فالواضح أنه يعالج فيها مسائل الوجود، ولكنه عالجها باعتبارها متصلة بالإنسان الموجود والذي حضوره في الوجود ملموس،

وشبيه بذلك فلسفة هايدجر الذى كان يولى بحثه الموجود الإنسانى الذى اعتبره أصل الوجود. غير أن هايدجر لم يؤمن بالله، ولم يعترف إلا بالوجود الإنسانى، وقال إن كل شيء فى هذا الوجود للإنسان ، وأنه لاشيء خارج الإنسان، وأنه معيار كل تقويم، وأن وجوده هو الوجود الحق، وأنه وجود آنى أى فى الدنيا وليس بعد ذلك شيء، فالإنسان وتر مشدود بين الوجود والعدم وليس بعد ذلك شيء.

فهل كانت هذه نزعة الخيام التى نستخلصها من كتاباته كلها، بل ومن الرباعيات بخاصة؟ ألم يكن يحور ويدور حول الإنسان، واصفاً قلقه وآلامه وهمومه وأحزانه ومايرين عليه من أحكام وأقدار، ثم ينتهى إلى التوبة والندم والإقرار بالله؟

ألم يحاول الانتحار كما يقول هو نفسه لولا مُسكة الإيمان؟... **وهذا الإيمان بالله هو نفسه ضد النزعة الإنسانية**، فالنزعة الإنسانية ملحدة وليست لذلك نزعة إيمان.

وقيل إن النزعة الإنسانية كانت عند صوفية من المسلمين **كابن عربى** الذى قال بالإنسان الكامل. والخيام لم يكن أبداً يبشر بكمال الإنسان ولكنه **كان يحكى عن عجزه ونقصه وقلة حيلته وجهله وعدم درايته وفقره ووقوعه صريع الشهوات والأمراض.**

وكانت الرباعيات الخيامية الحقيقية صبوات إشراقية صوفية، فيها استشراف للمطلق ورغبة فى العلو والسموق، وفيها البحث عن المتعالى والتفتيش عن **الإنسان العابد لا الإنسان الملحد.**

ولم يكن الخيام يعجبه فى قصة الخلق إبليس وسوْرة الاستكبار التى أبداها ومطروحاته من العبارات السوفسطائية، وعلى العكس كان غرامه بالإنسان، هذا الموجودالذى خلِق للمعرفة، وكانت خلقته من طين وروحه من الرحمن، فكان صريع العنصرين، وقلبه الصغير مسرحاً لأكبر معارك يمكن أن تقع فى تاريخ الوجود، وميداناً تدور فيه الحروب سجالاً بين الشر والخير، وعقله هذا المسجون فى زنزانة الرأس والذى ينبض فى بطن الظلام بومضات من النور، يشرئب خارج سجنه ويطول بفكره السماء ويعانق الشمس فى أقصى الأفق.

والخيام فى الفلسفة الإسلامية وجودى وإشراقى ومتصوف وفيلسوف متألّه وحكيم، بدأ بالمعارف الرياضية ومسائل الكم والعدد والحساب، وذهب بفكره إلى الأفلاك، فقاسها وعرفها وأحكم القول فى علاقاتها بالأقدار، ثم تجرّد فدرس الفلسفة وبحث فى الوجود والخلْق والحرية والجبر والاختيار، وارتقى إلى التفكير فى الله، ثم الشعور به، فكأنه كان الأرضى فى

حياته الأولى، ثم توسط بين الأرض والسماء، وأخيراً بلغ الذرى فى تجربته الصوفية الذوقية.

ورباعيات الخيام الصحيحة هى تحليل للوجود الذاتى ـ قد نقول إنه وجود الخيام نفسه، وقد نقول إنه كل وجود ذاتى على مايقتضيه الوجود. وقال الخيام بالعقل الجزئى فى الرياضيات، ثم العقل الكلى فى الفلسفة، وأخيراً عرف **الحدس الصوفى** الذى يحكى عنه فى رسالة التكاليف وبلغ به اليقين بوجود الله.

وفى رسالته الفارسية عن **كليات الوجود** والتى أسماها المؤرخون **رسالة روضة القلوب** نزولاً على رأى فخر الملك ابن الوزير نظام الملك، صنّف الخيام الطالبين لمعرفة الله أصنافاً **أربعة** هم : **المتكلمون والفلاسفة والاسماعيلية والمتصوفة**، ورجّح مذهب القائلين بالتصوف على سائر المذاهب، وقال عنهم وعن طريقتهم: إنهم لم يطلبوا معرفة الله عن طريق الفكر والبحث، وإنما عن طريق تصفية الباطن وتهذيب الأخلاق، فنّزهوا النفس الناطقة عن كدورة الطبيعة والهيئة البدنية، فإن هذا الجوهر لمّا تنزه ووقف أمام الملكوت ظهرت صور التحقيقات. وقال : **تلك الطريقة هى أفضل الطرق**، فقد يُعلم أن أى كمال من الكمالات غير ممنوع من حضرة الله سبحانه، بل كلها مسموحة. ولامنع ولاحجاب للإنسان إلاّ من كدورة الطبيعة. كما عُلم أنه إذا زال الحجاب ابتعد المانع، فإن حقائق الأشياء تظهر عند ذلك كما هى، وإلى هذا أشار **الرسول صلى الله عليه وسلم** حيث قال: إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ـ ألاَ فتعرّضوها.

ولم يكن الخط الأساسى الذى سارت عليه الرباعيات إلا ما قاله **ابن عربى** فى التصوف: إنه إماطة السوى والكون عن القلب والسر- يعنى رفع الأغيار وعالم الكون والفساد عن الذات، واستصفاءها للحضرة الإلهية، بردّ وجودها والوجود بأسره إلى الله تعالى.

وهذا الخط نفسه استنّه آخرون لأنفسهم بعد الخيام ـ والسلوك مُعْدٍ كما يقولون، فهكذا فعل **النظامى** (المتوفى ٥٩٦ هـ) **وحافظ** (المتوفى ٧٩٢ هـ) كمثالين من أمثلة كثيرة لشعراء إيرانيين كانت لهم نفس الإشراقات.

ويبدو أن الخيام كان أصيلاً ورائداً فى ذلك الطريق فاعترف به كثيرون إماماً للشعر الصوفى، وإن كان قد أوغل فى الرمزية أكثر من غيره حتى كاد التصوف أن لايبين عنده، فاختلفوا فى أمره بين مقّرٍ لتصوّفه، وبين مُنْكر عليه.

ولست أحسب أن أحداً من النقاد يشك فى تأثير الخيام على الشعراء اللاحقين ولقد

أقسم النظامي ـ الذى قيل فيه أنه مقلد للخيام ـ أنه ماذاق الخمرة فى حياته، وأنّ كل ما أحلّ الله حرامٌ عليه لو كان لوّث فمه يوماً بشُرب الخمر. ونعرف مقصود الخيام من ذِكرْ الخمر فى الرباعيات من مقصود مَن قلدوه **كالنظامى وحافظ**. والنظامى أخذ ببنائه العَقَدى فى الرباعيات، فكان يذكّر بالموت هو أيضاً، ويحث على الأخلاق الفاضلة وعدم اتبّاع الهوىَ والزهد فى الدنيا. ولم يكن الموت يزعجه كما قال، وكان يكثر فى شعره من المناجيات والتوبة، ويكرر طالباً العفو. ولربما يخطر السؤال ـ **يتوب عن ماذا؟** والنظامى يجيب كالخيام : الخواطر والوساوس، والأسئلة التى لا معنى لها ولاجواب عليها حول القضاء والقدر، وذات الله، والعقاب والثواب، والجنة والنار، والقِسمْة والأرزاق والحظوظ. خواطر آثمة، ووساوس من الشيطان، ونزغات تورد الهلكة.

وحافظ هو أيضا كان مقلداً للخيام، وكتب إلى صديق له معاتباً أن السكُر المادى لم يطرأ على باله ولا دار بخلده، ولكنه قصد بالسكُر العشق لله والشوق إلى معرفته.

وإذن فألفاظ الخمر والساقى والزنار والحان والشُرب والكأس والندامى، والمجالس فى الفجر والصباح والظهر والعصر والعشاء، وفى كل آن وحين، ليس ذلك كله إلاّ رموزاً لها خبىء، ولاتشير إلا لمعنى واحد، وتنتهى إلى سرّ واحد، هو معنى وسر الموجود الواحد، واجب الوجود، الله المتعالى ذى الجلال. **فالمُدامة** هى مدامة حب الله، **والسكْر** هو الاستغراق فى الذكِرْ، **والنُدامى** هم إخوان الطريق، **والقضاء والقدر والشر والموت** تذكيرٌ بقدرته تعالى وَتَفكُرٌ فيه يُختص به أولو الألباب.

وعندما نحيل إلى رسالة **الخيام فى الوجود**، فإنما لننبه إلى **فلسفة الخيام الوجودية**. والخيام يقول إن الوجود قد صدر عن الله تعالى، إلا أن الماهية تابعة للوجود فى الخارج، ومتبوعة له فى العقل، ومعنى ذلك أنه يؤكد على الوجود كتَعيُّن حقيقى، وعلى الماهية كاعتبار عقلى. وذلك لعمرى صميم فلسفة القرن العشرين الوجودية، إلاّ أن الخيام يفر منها فلسفة الإيمان عن فلسفة الإلحاد، فهو يجعل لله الوجود المطلق، واتخذ الزهد طريقاً كالمتصوفة، ولاننسى قوله: **إن طريقهم هو أفضل طريق**.

والخيام كمتصوف وجودى مهموم بالموت، وتصيبه من ذِكْره قشعريرة، ويلحقه من التفكير فيه قلق، ويستشعر بذاته تنزلق منه كلما اشتدت عليه خواطر الموت والفناء والعدم فيرين عليه بُحران، وكأنى به **كيركجارد** يعيش بين المسلمين فى القرن الرابع الهجرى، وتضيق نفسه

بقضايا الوجود حتى ليبغض فى نفسه أن يستمر فى الحياة ويفكر فى الانتحار. يقول الخيام:

قلبى فى صدرى أسير سجين * تخجله عشرة ماء وطين

وكم جرى عزمى بتحطيمه * فكان ينهانى نداء اليقين

ولم ينتحر الخيام، فالانتحار ليس كالموت ومن ثم ليس من القضاء. والموت والانتحار كلاهما فعل ينتهى به كل فعل وتكون بهما نهاية الحياة، وكلاهما إمكانية مغلقة، إلاّ أن المنتحر يمارس حريته فى أن يحيا أو يموت، بينما المائت يجهل الموت ولايعرف عن كنهه، ولامتى يكون، ولا بأى أرض، ولاكيف يكون. ورغم أنه قَدَر مقدور على الجميع فهو شخصى وذاتى، فالذى يموت يموت وحده ولايموت عنه آخر. والموت حَدَثٌ قوى للذى لديه الوعى به والمُدرك لشخصيته والمؤكد لذاته. وكلما قويت شخصيته كلما ازدادت معاناته بالتفكير فيه، والشخصية لاتكون قوية إلا عندما تستشعر الحرية، والذى يؤلمه الموت فإن ألمه يشتد لأنه يقضى على حريته، وعلى ذاتيته، ولهذا لايمكن أن ينتحر أمثال الخيام - هؤلاء الشعراء الوجوديون وفلاسفة الوجود - الذين يواجهون بفكرهم مشكلة الموت وتقضّ مضجعهم وتطيّر النوم من عيونهم.

ولايمكن أن يعنى تفكير الخيام فى الانتحار وتقاعسه عن إتمامه، مع قوة شخصيته وعلّو همته ورجاحة عقله، إلاّ أنه كان شديد الإيمان بالله، وأنّ مُسْكة الإيمان هذه تميزه كوجودى ضمن الوجوديين. وليس معنى اليقين الذى يناديه فى الرباعية السابقة إلاّ الله تعالى واعتقاده فيه كواجب الوجود. وذلك برهان مابعده برهان أن الخيام لم يعن بالخمر أنها ابنة الكرم المادية المعصورة من العنب والتى تصبّ فى الكاسات، وأنه لم يكن يقصد بها إلاّ المحبة والعشق لله سبحانه. يقول: كيف يحوم القلب يوماً على غيرك أو يبغى هوى مع هواك؟ ويقول: إن دموعى لم تدع عينىّ لحظة ترنو لحبيب سواك! - ويقول: أنا عبدك العاصى فأين رضاك؟ ولقد دجى قلبى فأين سناك؟ - ويقول: إن لم يكن ربى قد شاء ماشئت، فهل أنا أستطيع أن أفعل إلا ذاك؟ وإن يكن الله قد شاء الصواب، فما شئته من سواه كان خطأ كله! ثم ينشد:

يا مَنْ يحار الفهم فى قدرتك * وتطلب النفس حمى طاعتك
أسكرنى الإثم ولكننى * صحوت بالآمال فى رحمتك

*****

إن لم أكن أخلصت فى طاعتك * فإننى أطمع فى رحمتك
وإنما يشفع لى أننى * قد عشت لا أشرك فى وحدتك

*****

ياربّ فى فهمك حار البشر * وقصّر العاجز والمقتدر
تبعث نجواك وتبدو لهم * وهم بلا سمع يعى أو بصر

*****

بينى وبين النفس حرب سجال * وأنت ياربى شديد المحال
أنتظر العفو ولكننى خجـ * ـلان من علمك سوء الفعال

*****

تخفى عن الناس سنا طلعتك * وكل ما فى الكون من صنعتك
فأنت مجلاه وأنت الذى * ترى بديع الصنع فى آيتك

*****

ياعالم الأسرار علم اليقين * ياكاشف الضر عن البائسين
ياقابل الأعذار فئنا إلى * ظلك فاقبل توبة التائبين

*****

واستطاع الخيام فى أواخر حياته أن يحقق فى نفسه **الفناء عن أوصافه المذمومة، وأن يفنى** عن الخلق، وعن التردد إليهم كما يقول القفطى، وقد يئس مما لديهم، وزهد فى دنياهم. وكانت علامة فنائه تركه للتكالب على الدنيا، والتعلق بالأسباب فى جلب المنافع ودفع المضار، وصار يتمثل الله فى كل مايفعل ويؤمن. وكانت علامة فناء إرادته فى إرادة الله تعالى أنه كفّ عن أن يريد، وعن أن يكون له غرض أو تقف له حاجة أو مراد، وسدّ بابه عليه، وأقفل فمه، كقول القفطى أيضاً، وأبطل كل رغبة وإرادة مع إرادة الله، ولما قارب الموت كان كما روى عنه الشهرزورى - يقرأ فى إلهيات ابن سينا، وكان صائماً عن الكلام والطعام، وقائماً فى حضرة المولى يصلّى، لايرى أحداً سواه، وأبدى الاعتقاد أنه لاشىء مع الله، ولايعلم إلا هو.

وكان كالفانى عن نفسه، الباقى بالله. وكان آخرماقال رائعته بل إعجازه: «**اللّهم إنك تعلم أنى عرفتك على مبلغ علمى، فاغفر لى، فإن معرفتى إياك وسيلتى إليك**».

ولايعيب الخيام أنه استخدم الخمر كرمز للعشق أو المعرفة بالله، أو للغفلة أو لحب الذات، أو غير ذلك مما بسطنا القول فيه فى الفصول السابقة، فهكذا فعل ابن **الفارض** شاعر المحبة الإلهية، وهو من هو فى التصوف، فقال:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة * سكرنا بها من قبل أن يُخلق الكرم

وقال:

ففى حان سكْرى حان شكرى لفتية * بهم تمّ لى كتم الهوى مع شهرتى

وقال:

فنادمت فى سكْرى النحول مراقبى * بجملة أسرارى وتفصيل سيرتى

وقال:

أدر ذكر مَن أهوى ولو بملام * فإن أحاديث الحبيب مدامى

وقال:

وفيها حلا لى بعد نُسْكى تهتكى * وخلع عذارى وارتكاب آثامى

*****

وكم يشبه ابن الفارض (٥٧٦ هـ) الخيام (٥٢٢ هـ) عندما يقول مثله **الغرام هو الحياة، والحب سكْرة**. ويعلم الله أن ابن الفارض ما ذاق الخمر ولاعرفت طريقها لفمه، ولكنه الأدب والفلسفة!!

*****

وأيضاً يذكر «**سِفْر نشيد الأناشيد**» من التوراة رموزاً جنسية، وفيه من الخمر الكثير حتى يصعب تأويل ذلك حتى على شارحى هذا السفر، ومع ذلك ينشدونه فى الكنائس والمعابد لأنه إن لم يكن كلام الله فهو وحيّه إلى أوليائه وهم يتأولون فيه الجنس.. فلماذا لا نتأول الخمر عند الخيام؟ ولماذا الإصرار على أن نحسبها الخمر الحقيقية، إلا أن يكون القصد الطعن فى الخيام والإسلام كما جرى الطعن فى هذا النشيد وغيره من التوراة!

يقول النشيد : ما أجمل خطواتك يابنت الأمير. دوائر فخذيك كَحَلىٍّ صاغتها يدا صانع

حانق. وَسُرَّتُكِ كأس مدورة... وبطنكِ صبْرة حنطة، وثدياكِ كَخشْفَيْ ظبية توأمين.. وعنقك،وعيناك.. وحلقك كخمر طيِّبة تسوغ بلذة لحبيبى وتسيل على شفاه النائمين!! (الفصل الرابع).. ليقبلنى بِقُبَلِ فيه فإن حبك أطيب من الخمر! (الفصل الأول).

*****

وبعد.. فقد كان هذا هو الشأن مع الخيام في خمرياته غير المنحولة، ومع رموز الخمر والكأس والساقي وغيرها، ومع التصوف عموماً.. وأرجو أن أكون قد وفيْته.

وبقيت كلمة عن رأى العلم في إدمان الخمر وتأثير الإدمان على شخصية المدمن، وفِكْره وعمله ووجدانياته. وهو ماسنتناوله في الفصل القادم بإذن الله.

*****

الفصل العاشر

رأى الطب النفسى فى متعاطى الخمر ودوافعه للتعاطى، وفيما إذا كان من الممكن أن يكون للمتعاطى إنتاج فكرى كإنتاج الخيام فى الرياضيات والفلسفة والأدب

*****

منهجنا فى هذا الفصل أن نعتبر الرباعيات بمثابة صحيفة لدراسة حالة من الحالات المرضية التى يتوفر عليها الطب النفسى، بافتراض أن عمر الخيام مريض بالإدمان الكحولى، وهو ماتوحى به فعلاً الرباعيات التى اصطلحنا على وصفها بالإباحية، حيث يُظهر فيها الخيام تكالباً على معاقرة الخمر، ويبدو داعياً إلى تناولها، كما لو كان يدعو إلى مذهب من المذاهب التى مدارها سلوكيات معينة وأسلوب فى معايشة الحياة.

والإدمان الكحولى اضطراب نفسى مرضى له أسبابه من شخصية المدمن نفسه، ومن بيئته التى تدفعه إلى تعاطى الخمر، ومن تكوينه البيولوجى وواقعه الثقافى والاقتصادى.

والإدمان الذى صار إليه الخيام تشرحه الرباعيات بأنه معاودة دائبة على تعاطى الخمر حتى ليتعاطاها صباحاً ومساءً، وظهراً وعصراً، ولا يؤثِر لتعاطيها وقتاً على وقت، وأقصى مايتمناه أن يداوم على شُربها فلايضيق أبداً.

ويبرر هذا الإلحاح على تعاطيها بأنه يريد أن ينسى همومه، والخمر تريحه ولهذا أطلقوا عليها اسم الراح. ويزيد الشرح فى أسباب التعاطى بأنه لايريد إلاّ أن يطرب ويبتهج، ولايقصد أن يسىء الأدب مع الله الذى حرّمها.

ويسترسل فى تعمق أسبابه بأنه قضى عمره فى التفلسف لعله يفهم سر القضاء والقدر والموت والشر فلم يلحقه من التفكير إلاّ ضياع العمر، ولم يخرج بنتيجة. وكان إحساسه بالإحباط شديداً، واليأس الذى ألّم به خانقاً حتى أنه فكر فى الانتحار، ولم ينقذه من تحقيق فكرته إلاّ إيمانه بالله.

ويطرح أسئلة كثيرة على نفسه عن أسباب سوء توزيع الثروة فى الدنيا، وظُلم الناس لبعضهم البعض، وتفّشِى الجهل، وانتشار الفقر والمرض.

ويقول إنه لو استمر على صحوه فستظل الأسئلة تلح عليه، وليس من سبيل للتخلص من إلحاحها إلاّ بالسكر. ويتساءل لماذا لا يسكر وقد وُعِدنا الخمر كثواب فى الجنة، فلماذا لانبدأ بشُربها من الحين؟ ويمتدحها كعلاج لحالته، وكعقار سحرى يستجلب السعادة.

ويشرح طريقته فى تناولها فيقول إن الخمر من دأبها أن تجلو معدن الشارب، وهو إذ يشربها لايُعربِد، وأثرُها فيه محدود، ووعيُه يظل على حاله، ولاينتابه منها إلاّ رعشة يلاحظها فى يديه وهو يُمسك بالكأس.

ويلخص مايتمناه فى حياته فيقول إنه يتمنى زجاجة خمر وكتاب شعر ووجه الحبيبة الصبوح ورغيف خبز، ولايهم بعد ذلك إنْ كان يسكن القصر أو القفر.

وينصح الراغبين مثله فى تعاطى الخمر أن يكون تناولهم لها فى الخفاء، وأن يختاروا جلساءهم من خفاف الظل المُتْرَفين المتوقّدين ذكاء.

ويقول إن لمجلس الخمر آداباً، ويقارن بين طرائق الناس فى الشرب ويعلن أنه يؤثر طريقة **القلندرية**، ويخص منهم من يسميهم **قلندرية الحانات**، ويحصر ملذاتهم فى ثلاثة: الخمر والسماع والحبيب.

ذلك كان موجز طريقة الخيام فى التعاطى، ودوافعه إليه. **والقلندرية** الذين يقصدهم كانوا طائفة من الصوفية، قيل كانوا من **الملامتية**، تركوا العادات، وأهملوا التقيد بتقاليد المجالس والمعاملات، ولم يُجيزوا الزيادة فى الفرائض، ولم يحرموا أنفسهم من المَلذات المباحة، وألزموا أنفسهم الزهد فى الدنيا وحُطامها، وأن لايدخروا، ولم يبالغوا فى نفس الوقت فى التعبّد والتزهّد، ولم يُظهروا تعبدهم للناس، وآثروا أن يُحسَبوا من الفسّاق، ولم يكن يعنيهم إلا أن يُصفّوا قلوبهم مع الله.

وقلندرية الحانات اسم لانصادفه إلا فى رباعيات الخيام، وكأنما قصد واضعه الابتداع، وأن يقول بطريقة جديدة من طرق القلندرية أو الملامتية، تبيح الخمر، وتجيز السماع من رقص وموسيقى وغناء.

ولايعنينا فى هذا الفصل إلاّ تأثير الخمر فى المتعاطى، وصحة تعاطى الخيام للخمر. واحتكامنا للطب النفسى يتيح لنا أن نحكم فى قضية إدمان الخيام للخمر من عدمه.

والمدمن باتفاق آراء العلماء هو الذى يتعاطى الخمر لعدد من المرات فى الأسبوع لايقل عن ثلاث وإلا فهو مجرد **معتاد**، وقيل هو الذى يشرب بأزيد مما يقضى به العُرف فى الشرب فى هذا البلد دون ذاك.

والإدمان درجات، فمنه العادى، ومنه المزمن، و**الإدمان النفسي** هو الذى تكون له دوافع نفسية، بعكس **الإدمان العضوى** الذى أسبابه خلل فى التكوين العضوى للمدمن.

والمدمن لا يدمن مباشرة ولكن على مراحل، ويستغرق ذلك وقتاً، فهو أولاً يتواجد فى مجالس خمر، فيلاحظ الشاربين ويُعديه سلوكهم، أو يقلدهم لتبعيته لهم، ويتذوق الخمر مازحاً أو مجاملاً فيكتشف فيها وسيلة للهروب من الهموم، فيعتاد شُربها حتى الإدمان.

ويعاني المدمن من اضطراب الشخصية وطريقته فى تعاطى الخمر تكشف نمط شخصيته. والخمر من طبيعتها أنها تُظهر مايتميز به الشارب من طباع بشكل مبالغ فيها. والإفراط فى التعاطى قد يصيب الشارب بحالة من الزهو والنشوة، وقد يلحقه من التعاطى الاكتئاب حتى ليبكى.

والخمر وسيلة للتنفيس عن الدوافع المكبوتة، لأنها ترفع الكف وتزيل القمع اللذين يحُولان دون إظهار المشاعر والرغبات المحظورة، فيتصرف المخمور بحرية أكثر، ويلاحظ عليه أيضاً صعوبة سيطرته على حركاته وكلامه وتفكيره، ويَفسد حكمه على الأمور، ويفقد القُدرة على ضبط انفعالاته، ويضطرب تقديره لنفسه، وتتكون لديه صورة عن نفسه غير واقعية، ويُهمل نفسه فتسوء عاداته وتغذيته، وتتسخ ملابسه، وتتبلد مشاعره، ويغيم استبصاره.

وأثبتت الدراسات على المدمنين من مختلف الطبقات، أن الخمر لايُقبِل على تعاطيها إلاّ أشخاص بعينهم، من بيئات معينة متدنّية اقتصادياً وثقافياً ودينياً، وكانت نشأتهم فى أوساط تسمح بالتعاطى، ولديهم استعداد فطرى وربما وراثى لأن يتعاطوا الخمر، ربما مرجعه نقص فى بعض الأنزيمات يجعلهم لايستفيدون مما يُقدم لهم من غذاء، فيعوضون ماتحتاجه أنسجتهم بتعاطى الكحول.

ويقول المحللون النفسيون إن المدمن له شخصية تابعة، وكانت نشأته فى أسرة مسيطرة، ولم يجد الإشباع من حنان الأم، ولم يرضع كفايته من ثديها، ولذلك هو يعوض عن حاجاته من المرحلة الفمية بالشرب المستمر، ويعوض أيضاً عن لبن الأم بالكحول.

وقد يكون الإقبال على الخمر وسيلة لاستعادة الشعور بالأهمية والقدرة المطلقة اللتين كانتا للمدمن وهو طفل، أو وسيلة للتنفيس عن ميول عدوانية نحو عالم كل مافيه يستولد الإحباط، فإذا استحكم السُكْر به أصاب نفسه بالأذى أو توّجه به لغيره.

وقد يجد فى السكْر طريقة للتنفيس عن ماسوشيته، باعتبار السكْر عقاباً يُنزله بنفسه، ويترتب عليه شعوره بالذنب، واستحقاقه للتوبيخ من الآخرين. وقد تكون له دوافع جنسية

غيرية أو مثلية مكبوته فالسُكْر يظهرها وينفّس عنها.

والمدمن لايجترىء على الشريعة أو الحلال والحرام لأنه سكّير، ولكنه يسكر ليكتسب الجرأة التى بها يستطيع أن يواجه المعترضين عليه.

وقد يكون المدمن من النمط المكتئب الذى لايظهر عليه اكتئابه، ولذلك ينشد أن يتعاطى شيئاً من الخمر لعله به يدفع عن نفسه الاكتئاب.

وعلى أى الأحوال، ومهما كانت الدوافع للإدمان فإن الدراسات عليه تجمع على أن الكحول مهدىء وخافض للقلق. والمدمن بالتعاطى يعزل نفسه عن المجتمع، ويتناسى به مشاكله وأسباب فشله. كما أن الدراسات قد أجمعت كذلك على أن المدمن يعانى من الصراعات التى تمزق شخصيته وتفتتها.

ذلك كان تشخيص الإدمان - فكيف نرى الخيام فى إطار هذه الصورة؟

أولاً: لم تكن فى حياة الخيام ضغوط اقتصادية أو عوامل بيئية ثقافية منحطة تدفع به إلى الإدمان، فكان تعليمه على يد أشهر معلم فى نيسابور وهو الإمام الموفق النيسابورى، وكان زميله فى الدراسة الوزير نظام الملك ابن الموسرين، وكانت النخبة من أولاد الطبقة العليا هم الذين يزدحمون على التلقى على الإمام النيسابورى. ولا أعتقد أن الوسط الذى نشأ فيه الخيام وترعرع كان محروماً، أو متدنى التعليم، أو مهتز القيم، أو ينقصه التدين، أو يسمح بتعاطى الخمور.

ثانياً: ولم يثبت أن الخيام تزوج وأنجب، ولذلك لم تكن فى حياته ضغوط عائلية تدفع به إلى الهرب منها وتناسيها بتعاطى الخمر.

ثالثاً: وهناك من الدلائل أن الخيام كان قوى الشخصية، وكانت نشأته نشأة سوية، فلم يكن يعانى من حرمان فى الطفولة يمكن أن يعوض عنه فى الرُشد بتعاطى الخمر، وكانت حياته ناجحة، وحققّ ذاته فى المجال العلمى، وكانت له إبداعات، ولم يكن هناك مايجعله يلجأ إلى النكوص ليرتد إلى زمن الطفولة لاستعادة الشعور بالأهمية وبأنه قادر على فعل مالم يقدر على فعله وهو رجل. وسارت حياته سويّة فلم تكن له مشاكل مع الأسرة أو مع السلطة أو مع زملائه. ولم يذكر أىً من مؤرخيه أنه عدوانى أو كان يسعى إلى التنفيس عن عدوانيته المكبوته بتعاطى الخمر.

رابعاً: أن الخمر قد ثبت أنها تزيل الكف وترفع الحياء وتكشف المستور من شخصية الشارب، وتفسد الحكم والسيطرة على الحركات والانفعالات. وكان الخيام حتى آخر يوم فى

حياته الفيلسوف والصوفي حتى النخاع، بينما عكست الرباعيات المنحلّة هذا التدهور في الشخصية عند واضعها. وبعض هذه الرباعيات كان غثاً شديد التفاهة ودليلاً على اضطراب في إبداعية وحكم مؤلفها الحقيقي.

خامساً: تشيد الرباعيات المنحلّة بأصحاب السوء وتثبت تأثيرهم الهابط على مؤلفها، وكان بالمناخ العام في نيسابور الكثير من المثالب الدينية. والخيام كما يذكر مؤرخوه كان مقرباً من السلطان ملكشاه، وكان الخاقان شمس الملوك في بخارى يعظّمه ويجلسه معه على سريره، وكان التعاطي يكاد يكون هو القاعدة في دوائر هؤلاء الحكام، وكان أهل الفكر يُضطرون إلى منادمتهم ومجاراتهم في الشرب. وتكاد تكون هذه هي النقطة الوحيدة المؤيدة لاحتمال أن يكون الخيام قد تردّى في هذا الزلل كما تقول الدكتورة مريم زهيرى.

سادساً: ولم يثبت أن الخيام تدهورت شخصيته وأصيب بأي من الاضطرابات العقلية التي يُصاب بها المدمنون للخمر، كالهذيان الارتعاشي أو مَرَض كورساكوف. كما لم يثبت أن تاريخه المرضي فيه أي من الاضطرابات المصاحبة للإدمان، كالتسمم الكحولي أو الهلاس الكحولي أو التدهور الكحولي.

سابعاً: وتشيد قصة وصية نظام المُلك - التي ذكر فيها عن الخيام وعن زميليهما الآخر حسن الصباح - بأخلاق الخيام، وتثبت أنه لم تكن له مشاكل في طفولته كالتي كانت لحسن الصباح أو لنظام الملك نفسه. ولم تكن صورته عن نفسه غير واقعية فيطلب أن يكون في الوزارة كما فعل ابن الصباح، وكذلك لم يُهمل نفسه، ولم يحدث أن أصيب استبصاره بالغيم. ورغم بلوغه سن الشيخوخة (قيل إنه مات عن ٨٥ سنة) فإن قواه العقلية ظلّت سليمة، ولو كان من المدمنين لأسرع الإدمان بإتلاف المخ والجهاز العصبي وبكّرت به الشيخوخة وأمراضها.

ثامناً: أن الاعتذار بأن الخيام كان من الذكاء بحيث يدرك أضرار الخمر فلا يقربها، مردود عليه بأن ابن سينا والفارابي وكانا من كبار الفلاسفة - كانا يتعاطيان الخمر، حتى أن ابن سينا - كما قيل - مات متأثراً بها ومن داء القولنج، وأشاد بها الفارابي أسلوباً لحياته كما في هذه الأبيات التي اشتُهرت عنه :

بــزجــاجتين قطعــت عمري * وعليهمــا عوّلـت أمــري

فــزجــاجـــة ملئت بحبر * وزجــاجــة مــلئت بخمر

فــبــذي أثبّت حكـمــتي * وبــذي أزيــل همـوم صدري

ومع ذلك فابن سينا والفارابي لم يُلقبا بحجة الحق والإمام كما لُقب الخيام. والاحتمال أقوى

إذن أن الخيام لم يسلك سلوكهما. وأنه استحق عن جدارة هذين اللقبين، ولم يتأثر إنتاجه الفكرى فظل متماسكاً عقلياً ووجدانياً، وظل احترام تلاميذه له قائماً. ونحكى مؤرخوه أنه عندما جاءته الوفاة كان يتأمل أصعب كتب ابن سينا وهو كتاب الشفاء ، وأنه كان يقرأ فى قسم الإلهيات، وأنه صلّى، وكان صامتاً إلاّ من عبارته الرائعة التى تثبت له العرفانية بالله.

فكيف يكون إذن مدمناً؟ وكيف تنسب له الرباعيات المنحلة - وهذه صفاته وسلوكه وتاريخه الصحى والفكرى؟

الذى لاشك فيه إذن أن الرباعيات المنحلّة منحولة عليه، ولم يكتبها، وليس صاحبها هو عمر الخيام الذى نعرفه، وإنما هى مجموعة منظومات شعرية تافهة وركيكة النظم والبناء منْ وَضْع مُجّان العصر، ورثة تراث أبى نواس وعصابة المُجّان التى أسلفنا القول عنها.

*****

الفصل الحادى عشر
الحقيقة فى فن الرباعى ورباعيات الخيام

الرباعية أو فن الرباعي ابتداع فارسي من أصل عربي، والذين توفروا على هذا الفن هم الشعراء الفرس المستعربة، أو الذين ينحدرون من أصول عربية، وذلك لأن هذا الفن يقوم على **بحر الهزج** من العروض العربي، فلما كانت الرباعية تتألف من أربعة أشطر، وكل شطر منها من أربع تفعيلات، فيكون البيت من ثماني تفعيلات، وبحر الهزج ليس ثمانياً، فإنهم اعتبروا الشطر بيتاً، وبذلك يكون البيتان من الشعر (الدوبيت) ليسا بيتين على الحقيقة، ولكنهما أربعة أبيات، أو ما أطلقوا عليه بالفارسية اسم «رباعي».

والرباعي يُنشَد كالمواويل، وهو من الفنون الشعبية، وروّج له الصوفية، إنْ لم يكونوا هم أصلاً الذين ابتدعوه.

وشعراء الرباعي الذين عُرفوا به في الأدب الفارسي أربعة هم بالترتيب: **أبو سعيد بن أبي الخير** المتوفى سنة ٤٤٠هـ، **وبابا طاهر الهمداني** المتوفى سنة ٥٢٦هـ، **والشيخ عبد الله الأنصاري** المتوفى سنة ٤٨١هـ، **وعمر الخيام**، وقد ألمحنا إلى أن وفاته في الربع الأول من القرن الخامس الهجري. والثلاثة الأول من مشايخ الصوفية الكبار، وشعرهم الرباعي الصوفي من التراث الأدبي الشعبي، وقلّدهم فيه الشاعر الصوفي المصري الأشهر **عمر بن الفارض** (٦٣٢هـ)، فقد كان القوّالون يُنشدون شعر أبي سعيد الأنصاري بين يديه، وكان يهتز له طرباً فيبتدع من نفس البحر مشايعاً لهم، ولهذا قيل إن ابن الفارض كان أول من أدخل فن الرباعي من شعراء العرب.

ولعل انتساب الشعراء الثلاثة – أبي سعيد والهمداني والأنصاري إلى التصوف، يجعلنا نميل إلى أن نظن بالخيام ميولاً للتصوف كذلك، طالما أنه يأتي تاريخياً بعدهم وورث عنهم هذا الفن وتابعهم عليه، وكان من مدرستهم.

ويُروى في ابتداع فن الرباعي أن **الأمير يعقوب بن الليث الصفّار** شاهد ولده الصغير يلعب الجوز مع أقرانه، فألقى بجوزته وأثناء جريانها كان يقول مع حركتها «غلتان غلتان همى رود تابن كو»، أي تذهب متدحرجة متدحرجة إلى أن تدخل الحفرة وتستقر. وأعجب الأب بابنه فقد كانت مقالته موزونة، واعتبر صدورها منه بالسليقة الشعرية، فلمّا قصّ القصة على جلسائه من أهل الأدب أيدوه على زعمه – كما يقول دولتشاه صاحب تذكرة الشعراء الذي أورد القصة – وردّوا عبارة الصبي إلى بحر الهزج من بحور العروض العربية، وزادوا على

العبارة شطراً ثانيا ليجعلوها بيتاً، ثم أكملوا البيت ببيت من نفس الوزن والقافية، وقالوا عن ذلك **دوبيتى**.

وتفنّن الشعراء في أوزان الهزج فجعلوها أربعة وعشرين، ولم يوجد شاعر – مهما عظُم شانه أو قلّ – إلاّ ونُسبت إليه رباعيات. واستُخدم هذا الفن في الأقوال الشعرية المرسلة ذات الفكرة الواحدة، والتعبير عنها بإيجاز شديد، وكأنهم يجعلون من الفكرة حكمة. ثم فرّقوا بين فن الدوبيتى وفن الرباعي، فرغم أن هذا وذاك يتكون من أربعة أشطر، إلاّ أنها في الرباعي يُشترط أن تكون على أيٍ من الأوزان الأربعة والعشرين من الهزج، وإلاّ فهي من الدوبيتي. فإذا كانت الأشطر من هذا البحر وكانت كذلك مقفّاة فالرباعي يسمى **كاملا**، وإنْ شذّ المصراع الثالث عن المصاريع الثلاثة الأول والثاني والرابع فهو الرباعي **الأعرج**.

ولعل سهولة التأليف في الرباعي لقصره وخِفّة أوزانه واشتماله على فكرة واحدة، جعل من الممكن انتحاله على الشعراء والإكثار منه. والخيام مثلاً يذهب الثقات إلى أنه لم يؤلف في الرباعي إلا مابين العشر إلى الأربعين، وربما الستين رباعية. ومع ذلك نُسبت إليه آلاف الرباعيات، حتى قيل إن إحدى مخطوطات جامعة كيمبردج حوت ثمانمئة رباعية. وقدّر **المستشرق روزن** أن الرباعيات في جملتها قد تصل إلى خمسة آلاف رباعية. وهذه الظاهرة نفسها تتكرر مع أغلب شعراء الفرس وعاني منها أبو سعيد بن أبى الخير فأنكر عليه البعض أن تكون له رباعيات، وأكدوا أن ما ينسب إليه منحول عليه، وأنه لم يكن شاعرا أصلا، وأثبت له البعض ما بين ثلاثين إلى ستين رباعية.

والثابت أن الكتب القديمة لم تتحدث عن الخيام كشاعر، وإذا ذكرته بهذه الصفة فقلّما تورد له شيئا. ويبدو أن **العماد الأصفهاني** المتوفى سنة ٥٩٧هـ كان أول من نبّه إلى أن له شعراً عربيا، وأورد له ثلاثة أبيات ذكرها في كتابه «خريدة القصر»، ثم كان **فخر الدين الرازي** المتوفى سنة ٦٠٦هـ أول من أورد له شعراً فارسياً، وكان ذلك في كتابه «**التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم**»، ولم يتعد ما قدّمه له الرباعية الواحدة. وأخيرا كان **الشهرزوري** هو أول من أكد شاعرية الخيام في اللغتين العربية والفارسية معا.

والمخطوطات التي تُكتشف وتُنسب إلى الخيام يتزايد عددها باستمرار، وكلما اكتشفت مخطوطة تبيّن أن بها عدداً جديداً من الرباعيات لم تضمه المخطوطات الأخرى. والنسّاخ والميول والأهواء تلعب دورها في إنقاص أوزيادة العدد، وفي نسبة ما يشاءون من الرباعيات.

والحذف والإبدال والإدخال ظواهر مؤكدة في شعر الخيام. والبحوث في مجال هذه المخطوطات كثيرة، والرباعيات التي تشتمل عليها متفاوتة، والتواريخ التي تعود إليها شديدة التباين، حتى قال أحد النقاد الفرس إن هناك فيما يبدو ما يشبه المصنع في طهران لفبركة هذه الرباعيات التي تعجب الباحثين الغربيين ويجزلون في ثمنها العطاء. وانتقى أحد الباحثين وهو الروسي ذوكوفسكي ١٢١ رباعية قال إنها القاسم المشترك بين كل المخطوطات وتتردد فيها جميعا تقريبا، وبيّن أن مالا يقل عن ٨٢ رباعية قد وردت في مخطوطات وكتب أخرى منسوبة إلى شعراء من الفرس، وأن النصف تقريبا من هذا العدد من الرباعيات اشتهر به ثلاثة وهم **فريد الدين العطار وحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي**، والنصف الآخر عثر على ما يشبهه عند **ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير والعسجدي ونصر الدين الطوسي والفردوسي والأنوري وعبد الله الأنصاري**، وأطلق عليها لذلك اسم **الرباعيات الجائلة أو الشاردة** Wandering Quatrains لأن مؤلفها غير معروف يقينا.

وأدّى التضارب في عدد الرباعيات والإنكار لبعضها بمناسبة القبح الذي عليه، والشك في بعضها – أدّى إلى أن يعلن شيدر أحد علماء الاستشراق الألمان في مؤتمر الاستشراق ببون سنة ١٩٣٤ «**أن الحكيم والعالم الرياضي عمر الخيام لم يؤلف رباعيات. وأن هذه الرباعيات المنسوبة إليه هي صورة من الشعر الباطني الذي اشتهر عن العصر الذي سيطر فيه المغول وشاع فيه الفساد أيام حكم آل سلجوق، وأنه قد آن الأوان أن يُغلق ملف الخيام الشعري للأبد، وأن يحذف اسمه من تاريخ الشعر الفارسي!!**»

وهذا الإنكار للرباعيات الإباحية تولاّه مستشرقون، وقد هالهم أن الاكتشافات بخصوص المخطوطات قد زادت حتى بلغ عدد المخطوطات أكثر من مائة مخطوطة.

والغالب أن النساخ كانوا كلما أعجبتهم رباعية فيها إلحاد وحاروا لمن ينسبونها، استسهلوا أن يرجعوها إلى الخيام. والغالب أيضا أن المقلدين للخيام كثروا من كل المذاهب، وكانوا ربما من أهل الفلسفة، أو من اللاأدريين، أو الشكّاك، أو الملحدين، وبعضهم ربما كانوا من المُجّان وأرادوا التغني بالخمر والهوى، أو قد يكونون من المتصوفة الذين أعجبتهم الرباعيات الخمرية وأولوها تأويلات تعجبهم فنسجوا على منوالها، أو ربما كانوا من الزّهاد فألفوا على طريقة الخيام رباعيات تزدري الدنيا وتحط من شأنها. وكل ذلك قد اختلط برباعيات الخيام نفسه حتى ماندري ماله وما ليس له، وأدرجت ضمن رباعياته كل رباعية

شاردة لم يعرف لها صاحب، أو كان صاحبها مغموراً واعتبرت مجهولة النسب فألحقت بالخيام. وتلك جريمة النسّاخ الذين لم يفوّتوا شيئا مما يمكن أنْ يُنسب إليه، وأضافوا إلى الرباعيات كل ما اعتقدوا أنه يمكن أن يكون الخيام، طلباً للكمال ربما، أو برجاء الاستكمال - هذا جائز. وحرّفوا البعض لتمام المعنى أحيانا، أو إذكائه أحيانا.

ويذهب البعض بعد التمحيص الشديد - مثل **محمد على فروغى فى كتابه رباعيات حكيم خيامى نيسابورى** - إلى أن الرباعيات التى يمكن نسبتها حقاً إليه هى ست وستون رباعية، رواها أقوام من الفرس أقدم عهداً من أقدم نسخة متاحة من الرباعيات، فما كان من الرباعيات مناسباً لهذه الست والستين أضيف إليها، وما لم يكن مناسباً فهو لغير عمر الخيام.

ويقول فروغى إن هذا الرباعيات الست والستين التى يصح الاعتقاد أنها للخيام، تبدو بسيطة لا زُواق فيها ولاتصنُّع، بل إنها لينقصها الخيال الشعرى حتى ليمكن أن يقال إنها لاتملك من الشعر غير الوزن والقافية، ومع ذلك فهى فى غاية الإيجاز والإحكام والبلاغة، وتتقيد بأداء المعنى، ومعانيها تلطف وتدق حتى لتسمو على كل تصنّع وتكلّف، ومضمونها لايمكن إلا أن يكون لحكيم متفكر. ويكتفى فروغى بأن يجعل من الرباعيات ما لا تكرار فيه، وما يليق بطبع الخيام المتفلسف، وهذه لايزيد عددها عن ١٧٨ رباعية.

ويبدو أن **منهج الاصطفاء هذا** هو: المنهج الأمثل فى التعامل مع المخطوطات، ومع مانسمع من رباعيات تُنسب إلى الخيام. والمقصود بهذا المنهج أن نصطفى مما يقال الذى ينسجم مع التاريخ العلمى للخيام، ومع ماقيل فى شخصيته، ومع رسالاته الفلسفية - وذلك هو الأهم - فهذه الرسالات هى المعيار الحقيقى الذى لابد أن تُقاس إليه أفكار ومضمون أية رباعية - فما لايتفق مع الفلسفة التى تبشر بها، والتوحيد الذى تدعو إليه، والإيمان الذى يشيع بين ثناياها، والأخلاق التى تحضّ عليها - أقول ما لايتفق وكل ذلك فلابد من رفضه والإنكار عليه ودحضه ونبذه!

*****

الفصل الثانى عشر
دراسة فى الشعر العربى للخيام

الخيام شاعر مطبوع وإنْ كَتَبَ بأية لغة، إلاّ أنه كان مقلاً فى إنتاجه الشعرى، سواء بالفارسية أو العربية. وليس أدْعَى الى تصديق أنه لم يكتب كل هذا العدد من الرباعيات الفارسية التى قيل إنها بلغت الألفين، من الإقلال الذى عليه شعره العربى. ويبدو أنه كان من المؤثرين للإقلال فى كل شئ، وأن أسلوبه هو الضنَّة – كما يقول القفطى – أى الإقلال، فهو مقِلّ فيما كتب من مصنفات فى الحكمة، ومُقِلّ فى شعره العربى، فلماذا يكون مكثراً فى شِعره الفارسى؟ والغالب إذن أن ذلك كان حالُه أيضا فيه – الإقلال – وحتى فى مصنفاته فى الفلسفة، كان يؤثر تدبيج الرسائل على تأليف الكُتب، ويفضل المحاضرة على الكتابة، لأنه فى الرسالة يكون موجزاً، وفى المحاضرة يكون فى مواجهة المتلقى مباشرة، فيقصدإلى المعنى الذى يطلبه فى الحالتين بلغة بسيطة سهلة، وعبارات يتوخى بها الشرح والإفهام.

والدارس لشعره العربى يجده أليق بسمعة الخيام الفيلسوف وشهرته كرياضى، وأحسب أن الخيام فى شعره العربى يبدو مسلماً شديد الاعتزاز بإسلامه، وأسلوبه فى كتاباته العربيه عموماً يطبعه اللسان العربى، ويظهر به كمفكر إسلامى ملتزم. وكان اختياره لهذا اللسان لكتابة رسائله الفلسفية والرياضية، لأن العربيه أقدر على حمل معانيه بما لها من تراث ومصطلحات تُعوز الفارسية.

ويبدو الخيام فى كتاباته العربية مختلفاً منه فى كتاباته الفارسية، والتزامه فى العربية تقابله فى الفارسية طلاقة وترَسُّل، وروح الكتابات العربية فى عمومها روح ساميَّة، تختلف عن الروح الآرية التى عليها الكتابات الفارسية، والأخيرة فيها الإيغال فى الشك، والميل إلى التفلسف، والاجتراء بطرح الأسئلة التى تنبئ عن التمرد، وليست كذلك الكتابات العربية حيث يغلب عليها الإيمان. وذات الخيام فى الكتابات العربية ذات جماعية، وفى الكتابات الفارسية ذات فردية.

ولم يختلف الراوون عن الخيام فيما نسبوه إليه من الشعر العربى. وهناك إجماع على نسبته إليه، على عكس الرباعيات الفارسية، فيما عدا رباعية عربية واحدة أوردها المرحوم العقاد ولم يُشر إلى مصدره فيها. والرباعية هى:

ألا أيـها السـاقـي * أدر كأسـا وناولهـا
متى ما تلق من تهوى * دع الدنيـا وأهملهـا

وإيراد العقاد لها كان في باب التدليل على أن شعر الخيام الفارسي لا يختلف في مضمونه عن شعره العربي، وعن مذهبه في تعاطي الخمر وإهمال الدنيا والعزوف عنها. ولم نجد كتاباً مما قرأنا عن الخيام قد رصد هذه الرباعية أو أشار إليها من قريب أو بعيد، الأمر الذي يؤكد أنها منحولة على الخيام - ولا أدري كيف زلّ العقاد هذه الزلة ليُثبت قضية، الهوى فيها ظاهر، والحقيقة العلمية منطمسة!

والخيام في هذه الأبيات العربية التي نقدمها له، جزل الألفاظ، والصور التي يستخدمها من التراث العربي، ومعماره فيها عربي صرف. وهناك مشابهات بين الأفكار التي في هذه الأبيات والأخرى التي في الرباعيات الفارسية. يقول الخيام:

تدين لي الدنيا، بل السبعة العُلَى * بل الفَلَك الأعلى إذا جاش خاطري
أصوم عن الفحشاء جهراً وخفيةً * عفافاً، وإفطاري بتقديس فاطري
وكم عُصبة ضلّت عن الحق فاهتدت * بطرق الهُدَى عن فيضيَ المتقاطرِ
فإنّ صراطيَ المستقيمَ بصائرٌ * نُصِبْنَ على وادي العَمَى كالقناطرِ

والنغمة في هذه الأبيات عربية أصيلة. والخيام يبدو فيها متفاخراً ومتباهياً، يتيه بعفته وفضله على الدنيا بأسرها، وهو ما لا نجده أبداً في رباعياته الفارسية في أية نسخة من النسخ. وكل شعر الخيام مهما كانت صحة أو خطأ نسبته إليه، أو كل شعر مدرسة الخيام، ليس فيه إلاّ التواضع الشديد، وطلب الانزواء والبُعد عن الأضواء والشهرة. وانظر إليه في هذه الرباعية الفارسية يقول:

أنا آثرتُ من الدنيا رغيفين وخلوة * وصرفتُ النفس عن كلِ غنيٍّ فيها وسطوة
إنني ابتعت بروحي كلها دَرْوَشة * فلكم ألقيت في متربة الدرويش ثروة

بينما هو في شعره العربي يقول:

سبقتُ العالمين إلى المعالي * بثاقب فكرةٍ وعلو همة
فلاح بحكمتي نور الهدى في * ليالٍ للضلال مدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه * ويأبى الله إلاّ أن يُتمّه

وهو في هذه الأبيات يتواصل بروح الشعر العربي والتفعيلة العربية، بعكسه في الرباعيات الفارسية حيث الرباعية تعطيه الفرصة أن يُفرد كل رباعية بمعنى من المعاني، كما أن اقتصار

كل رباعية على قافية يتيح له أن يكتب منها ما يشاء، وأن يؤلف رباعياته على مهل، وكلما تيسرت أحواله. وهذه السمات في الرباعية هي التي جعلت من السهل على المؤلفين بها أن يراكموا منها أعداداً كبيرة اشتهرت عنهم، حتى أن أغلبهم لا يقل ما كتبوه من هذه الرباعيات عن الألف. **وهنا الاختلاف الحقيقي بين الروح السامية والروح الآرية في الشعر والأسطورة: فالروح السامية تميل إلى الإيجاز والتواصل في المعنى والقافية.** والموسيقى في الأشعار السامية، وحتى في الأمثال السائرة، تبرز في نظم الكلمات. وإن من النظم العربي لذلك لآيات في البلاغة، ومن الحكمة العربية لآيات في الإيجاز. بينما **الروح الآرية** تميل إلى الشرح والإطالة والإسهاب، ويكفي لنتعرف إلى الفرق بين الروحين أن نطيل النظر ولو قليلاً في الكتب السماوية الثلاثة – التوراة والإنجيل والقرآن – ونزولها كان بالروح الساميّة، وأن نقرن هذه النظرة بنظرة مماثلة متأنيّة في كتب الفيدا الهندية، وقد أملتها الروح الآرية، وهي تبلغ في جملتها آلاف الصفحات!!

*****

ويقول الخيام بالعربية:

رجيت دهراً طويلا في التماس أخ • يرعى ودادي إذا ما خِلّه خانا
فكم ألِفتُ وكم آخيتُ غير أخ • تبـدّلت بالإخوان إخوانا
وقلت للنفس لمّا عزّ مطلبها • بالله لا تألفي ما عِشْتِ إنسانا

وكم هو رائع تعبيره العربي إذا قارناه بمثله في الفارسية حيث يقول بتعبير رامي:

لا تأمل الخِلّ المقيم الوفاء • فإنما أنت بدنيا الرياء

أو بتعبير عبد الحق فاضل:

صاحِ أقللْ ما تمكنت عديد الأصدقاء • واصطحب إنْ شئت أهل الدهر لكن من بعيد
إنّ مَن تركن في الدنيا إليه بالولاء • ليس في باصرة العقل سوى خصم لدود

ويقول بالعربيه أيضا:

إذا قنعتُ نفسي بميسور بُلْغَة • تُحصّلُها بالكدّ كفيّ وساعدي
أمنت تصاريف الحوادث كلها • فكن يا زماني موعدي أو مُوَاعدي
ولي فوق هام النيّرَيْن منازل • وفوق مناط الفرقديْن مصاعدي

أليس لشمس الأفلاك فى دورهابان * تعيد إلى نحس جميع المساعد
فيا نفس صبراً فى مقيلك إنما * تخرّ ذراه بانقضاض القواعدِ
متى ما دنت دنياك كانت قصيةً * فواعجباً من ذا القريب المباعد
إذا كان محصول الحياة منيةً * فسيّان حالاً كل ساع وقاعد

وشبيه به قوله فى الفارسية بتعبير رامى:

إن الذى يعرف سر القضاء * يرى سواء سعده والشقاء
العيش فانٍ فلندع أمره * أكان داءً مسّنا أم دواء

*****

ومن شعره فى العربية أيضا:

ولو أعطانى الدهر اختيارى * بحسب السر منى والطوية
لسرتُ على جفونى * لدى مفتاك من عمرى البقية

ومنه:

أظلت رياح الطارقات رواكدا * أم انطبقت منها جفونا رواقدا
تحللت الأفلاك أم راث دورها * فصرنا حيارى قد ضللن المراشدا
كأن النجوم السائرات توقفت * عن السير حتى ما بلغن المقاصدا
ففى قلب بهرام وجيبٌ وروعة * وكيوان أعشى ليس يرعى المراصدا
لذاك تمادت دولة اللؤم وانبرت * بنو الترك يبغون السماء مصاعدا

*****

وآخر ما نعرف من هذا الشعر قوله:

العقل يعجب فى تصرفه * ممن على الأيام يتكل
فنوالها كالريح منقلب * ونعيمها كالظل منتقل

وهذان البيتان مما اشتهر إنشاد الصوفية لهما، والمعنى الذى ينصرفان إليه ينسجم مع كثير مما تضمنته الرباعيات.

*****

ولعل مجمل معانى الشعر العربى للخيام هو نفس مجمل معانى الرباعيات إلاّ فيما اصطلحنا عليه باسم الرباعيات الإباحية. وربما كان مذهبه فى الحياة سواء هنا أو هناك

توجزه هذه الرباعية التى تؤكد معانيه فى الشعر العربى ولا تتصادم معه، لا فى القليل ولا فى الكثير:

زخارف الدنيا أساس الألم * وطالب الدنيا نديم الندم
فكن خلّى البال من أمرها * فكل ما فيها شقاءٌ وهمّ

*****

الفصل الثالث عشر
تحليل شخصية الخيام

كان عمر الخيام شخصية فريدة، وكان بكل المقاييس إنساناً موهوباً، وعبقريةً لا شك فيها، كما سبق أن فصلْنا ونبهتُ إليه المراجع العلمية والموسوعات العالمية وكُتب التراث.

وذكاؤه قد شهد به الثقات فقالوا فيه إنه علاّمة عصره وأوحد زمنه في الحكمة، ولم يوجد له مثيل في الرياضيات والفَلَك، وكان تلو ابن سينا، ولقّبوه سيد الحكماء، وفيلسوف العالم، والإمام، وحجة الحق، والدستور.

وقال الشهرزورى في ذاكرته إنه قرأ مرة في أصفهان كتاباً سبع مرات، فلمّاعاد إلى نيسابور استطاع أن يمليه. وقال القزوينى إنه كان حلاّلاً للمشاكل فاشتكى له أهل الرباط من درق الطير فصنع لهم ما يقيهم منه. والذكاء في أحد تعاريفه هو القدرة على حل المشاكل. وعلامات النبوغ تظهر على الموهوب والعبقرى منذ طفولته. وحكى نظام المُلك عنه أنه لمّا عرفه صبياً في مدرسة الإمام موفق النيسابورى كان آية في الفطنة والذكاء.

وفي قدراته المعرفيه قال الشهرزورى إنه كان موسوعة في علم القراءات. وقال البيهقى إنه كان عالما بكل جديد في أجزاء الحكمة، وقدّمه في الرياضيات والفلك على الإمام الغزالى. وفى تتمة صوان الحكمة أن الخيام كان ضليعاً في تفسير القرآن، ومحيطاً بكل قول نادر في التفسير، ويورد فيه كل شاهد شارد.

وقالوا في صفاته الأخلاقية إنه لم تكن له عادات جامدة، وكان محباً للتغيير. وظهر أن له إرادة في تصرفاته، وتأثير على حاشية السلطان وتوجيههم. وكان مجادلاً ممتازا، يحب الحوار، وأن يجتمع بالناس، ويباهى بأصحابه.

واختياره للتدريس يكشف عن خصائص فكرية وميول للقيادة وتولى زمام الأمور، والقدرة على الصياغة والتشكيل والابتكار. وامتاز الخيام بالتخيل والتفكير، وله استغراقات فيهما، وبه ميل الى تاسيس أفكاره على المنطق. ونستطيع أن نقول إنه كان اجتماعياً بشروطه، وودوداً، ويصدر في سلوكه عن مُثُل علْيا دينية ومعرفية. ولم يكن أنانياً، ولا منفصلاً عن الواقع، ولا منساقاً وراء الانفعالات. ولم يتابع في أخلاقياته العادات والتقاليد من غير وعى وفهم. ولم يندفع إلى عدوان. ولم تكن سلوكياته مفككة، بل هو المهذّب تهذيباً كاملاً، والناضج في انفعالاته، والصريح والمتوازن والمتعقل والمتمسك بمبادئه.

وكان عاشقاً للجمال، ومحباً للموسيقى. ولقد علِمنا أن له رسالة في الموسيقى ضاعت

مخطوطتها أثناء حرب الخليج ضمن ما ضاع من مقتنيات معهد المخطوطات العربية.

ولعل أهم ما ينبغي أن نلفت إليه ونوليه عنايتنا من البحث هو **الناحية المزاجية** في شخصية الخيام، وقد ذكر البيهقي أنه كان «**سيء الخلق ضيق العطن**»، ويعني بذلك غالباً أنه كان سوداوي المزاج، ويغلب عليه الكبت الانفعالي والميل إلى التشاؤم، وإلى النظر الى الأمور من جانبها القاتم. غير أن البيهقي قد تناقض وقال في نفس الوقت إنه كان متوقد الذكاء، شديد الفطنة والانتباه، واعي الذاكرة. ومن شأن التشاؤم والكبت والقمع وما أشبه أن يؤثر على الذاكرة ويتسبب في النسيان الكثير وتشتت الانتباه. فكيف يستقيم الأمران إذن؟ والغالب أن البيهقي اعتمد في ملحوظته السابقة على ما يُرْوَى عنه من رباعيات متدنية الأخلاق. ولعله بالذات يشير إلى رباعياته الإباحية التي تصفه بالخلاعة، وتحيطه بمجموعة المجّان من قلندرية الحانات. وربما كانت إشارته خصوصاً إلى الرباعية التي يقول فيها إنه لم يحب شيئاً قدر حبه لهذه الثلاث خصال: اللوّاطة والزنا والغدر!! ولقد عرفنا أن هذه الرباعيات منحوله ولا يمكن أن يكون الخيام قد وضعها.

واللواطة التي تتضمنتها الرباعيه السابقه، انحراف جنسي واضطراب في الشخصية يظهر أثرهما في كل أجزاء السلوك من تفكير وتوجهات ونزعات وميول، فإن استطاع المريض بها أن يخفي أمره عن الناس، فلن يستطيع أن يستر خوافيه وهي أبيْن عن حاله من السلوك الصريح. ومن تحصيل الحاصل نفي هذه التهمة الشنيعة عن الخيام، فبطلانها أظهر من كل نفي. وكذلك الزنا والغدر. وقد دحض الخيام كل اتهامات من هذا القبيل فقال مما أُثِر عنه:

أصوم عن الفحشاء جهرةً وخفية ✱ عَفافاً، وإفطاري بتقديس فاطري

أي أنه لا يأتي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، لا عن خوف من عقاب أو طمعاً في ثواب، ولكنه شأن الأولياء أولي الهمّة لا يأتيها عفافاً في حدود ما حرّم الله. ويقول:

وكم عُصبة ضلّت عن الحق فاهتدت ✱ بطرق الهُدى عن فيضَى المتقاطر

أي أنه كان سبباً في هداية الناس وإرشادهم، وصرفهم عن الغواية والضلال.

ويقول في عبارة جميلة جازماً بما عليه من كريم الأخلاق وفيض الهدى:

فإن صراطي المستقيم بصائر ✱ نُصبْنَ على وادي العَمَى كالقناطر

وكأنما الخيام يتنبأ بما سيوجه إليه من افتراءات، وما سيتهمه به المرجِّفون، فقال:

سبقتُ العالمين إلى المعالي • بثاقب فكرة وعلو همّة
فلاح بحكمتي نور الهدى في • ليالٍ للضلال مدلهمة
يريد الجاحدون ليطفئوه • ويأبى الله إلاّ أن يُتمّه

*****

ولعل **الإبداع** هو أبرز سمات الخيام، والإبداع هو التفكير التغييرى، ولا يسمى المفكر أو الفيلسوف أو الشاعر مبدعاً إلاّ إذا اتسم تفكيره بالأصالة، وكانت له طلاقة فكرية وانطلاق ذهنى، وامتاز بالقُدرة التعبيرية العالية، والفصاحة والإبانة، واستحضار الكلمات، واستخدامها استخداماً مؤثرا.

وتتمثل **القُدرة اللفظية** عند الخيام في الرباعيات، وهى أكثر تمثلاً وحضوراً فى شعره العربى، والخيام فيه يملك ناصية البيان العربى، والمعانى ترد إليه متدفقة، وترابطاته اللغوية والفكرية تأتيه بسهولة.

وتثبت رسائله الفلسفية التى نشرناها أن **قُدرته على التفكير والاستنتاج والتعميم** من الأمور المسلم بها.

ولعل اختياره الشعر كمجال فنى للتعبير عن فلسفته إنما هو نتيجة لتمتعه بقدرات فنية تُكامِل قدراته الفكرية، واختياره لشكل الرباعية يدل على نضوج فى **القدرة على الحكُم وتقدير** الجمال، لأن الرباعية كشكل فنى بسيطة فى البناء، ويهدف الذى يختار هذا الشكل البسيط أن يحظىَ بالقبول من السامع، ويطلب بها أن يطرق فكرة واحدة، ويستخدم فيها الموسيقى اللفظية سريعة التأثير. ومن شأن الرباعية أن تحتوى الفكرة بأوجز عبارة بغرض تيسير الفهم والتخيّل.

والرباعية كشكل فنى لا يتقنها إلا صاحب الذوق الجمالى العالى القادر على تشطير البناء الفكرى إلى وحدات، وتقدير التآلف الموسيقى بين الأشطر الأربعة التى تتكون منها الرباعية. وللحالة المزاجية دورها البارز فى اختيار الشكل الفنى والمضمون الوجدانى، واختياره المعادلة كشكل فنى يصوغ فيه أفكاره منطقيا على هيئة مقدمات ونتائج. ولعل هذا المزاج الفنى فيه كما سبق أن نوّهنا هو الذى جعله يفضل فى مجال الفلسفة «الرسالة» على «الكتاب» كشكل يقدم فيه أفكاره، وفى مجال الشعر جعله يفضل «الرباعية» على «القصيدة». واختياره لشكل

الرباعية أتاح له أن يصوغ الخاطرة الشعرية كأنها قانون رياضى أو مسألة منطقية. وانظر إليه يقول:

مقدمة

كل شىء فينا ومنا
نقطة فى وجودنا المسكون
أثر من دموعنا جيحون
وشرار من الكبود الهجيم
وثوان من السرور النعيم

نتيجة

فلتكن مثلما نكون ونرضى السـ
ـوء حالاً أو التنعم حالاً

*****

والخيام مزاجياً متطير ظاهرياً، ومنبسط باطنياً. وانطواؤه جعله يعتزل أصحاب السوء والجُهّال والمشتغلين بالسياسة، ولا يطلب من نظام المُلك سوى أن يكفيه من الرزق أن لا يحتاج إلى الناس، وأن يُقصر نفسه على الاشتغال بالتفكير والتصنيف والتدريس، على عكس زميله حسن بن الصباح الذى ناشد نظام الملك أن يُشركه فى الحكم، وتمرّد عليه من بعد، وانفصل بحكُم قلعةً وكر النسر أو «آلموت» كما كانوا يسمونها، بل وأوعز باغتياله برغم زمالتهما القديمة فى الدراسة.

والانبساط الباطن فى الخيام هو الذى دفعه أن يقصر كتابته الرباعيات على نفسه وعلى جلسائه، وأن تكون كتابته للشعر فى السرِّ، وأن يختلى بنفسه وأوراقه ليطرح فيها أشواقه، ويحبِّر مباهجه ومسرّاته، أو يعزفها على العود: يقول:

حلّ عيد النيروز والانس حلاً
والنسيم الشافى العليل ابلاً
وثغور الأزهار ترشف طلاً
صاحِ لاحت فى دوْحنا يد موسى
صاح مرت بالروْض أنفاسُ عيسى
عاد فصل الربيع والنَفْس طابت

وكان يدندن بكلماتها فتساعده أوزان الشعر التي يختارها على إنشادها:

وليالي داود ليست تعود
والمغني رهن القنا والعُود
قم انظر فاليوم أزهر عُود
فوقه بلبل يغني لورد
شقَّه السُّقم من غرام ووجد

والانطواء الظاهر هو الذي كان يشعره الخجل، ويطبعه بالحساسية، ويدفعه إلى التأمل والحذر، والاستغراق في التفكير.

وهذا الانطواء نفسه هو الذي جعله لا يطلب الزواج، لأنه كان يأنف من مسئولياته الدنيوية، ولا يرى نفسه أهلاً لمترتباته. والانبساط الباطن أعطاه الانفعال الحنو على الأطفال، فلما رأى الصبي من أولاد الأمراء يخدم السلطان بهمة وإخلاص أظهر الحدب عليه، وأثنى على سلوكه، فقال السلطان لا تتعجب من حُسن خدمته على صغر سنه، فإن فرخ الدجاجة إذا تفقّأت بيضته، التقط الحَبّ بلا تعلُّم، وفرخ الحمامة لا يلتقط الحبّ إلا بتعلم الزَقّ، لكنه إذا كَبُر وصار حماماً، طار وحده هادياً من مكة إلى بغداد!!... وعندئذ اطمأن الخيام وتلاشت حسرته على الصبي.

وأيضا فقد حكى الإمام البيهقي أنه – أي البيهقي – كان صغيراً، ودخل على والده في حضور الخيام، فأحسن ضيفهما إليه وسأله عن بيت في الحماسة، وأبدى له غاية السرور منه وشجّعه.. ونخلص من ذلك إلى أن الخيام كان محباً للأولاد، حانياً عليهم، شفوقاً بهم، وكان هذا دأبه مع كل الناس. وتلك كانت أخلاقه المفطورة فيه والتي أملاها عليه عِلمه الواسع وثقافته الموسوعية.

والانفعالية العامة التي طبعت الخيام هي التي صنعت منه شاعراً متمردا وإن كان تمرده من النمط الفلسفي. ويبدو الخيام في شعره كأنما هو مشحون بالغضب الشديد على مسائل وجودية كالقضاء والقدر والموت، ويظهر في رباعياته انفعال الخوف من الموت والمصير انفعالاً سلبياً ورغبة في تحطيم الكون، يترجمهما الخيام إيجابياً إلى نزعة جدلية ورغبة في تشكيل الكون من جديد، ليخلو من الشر والجهل والمرض والنقص والعوز والفقر، ويجعله دنيا أفضل أو يوتوبيا وجنة أرضية متخيلة جديرة بالإنسان.

ولعل التمرد عند الخيام من أهم عناصر شخصيته، ويستحق منا أن نخصصّ له فصلاً وحده، وسيكون بإذن الله هو فصلنا القادم.

*****

الفصل الرابع عشر
عمر الخيام وأدب التمرد

لم يكن الخيام ملحداً أو كافراً أو لا أدرياً- أعوذ بالله- ولكن كان له نمط شخصية سيدنا إبراهيم عليه السلام - يريد أن يعرف، ومن تحصيل الحاصل أن نحكى قصة هذا النبى الذى كان أمة وحده. ،نمط شخصيته هو نمط الباحث عن الحق والحقيقة، والحائر الذى يتطلع إلى السماء فى دهشة وتأمل وتفكر وتدبّر- وحاله كحال حىّ بن يقظان لابن طفيل، نشأ لا يعرف إنسياً، ولا يدرى له رباً، ولكنه اعتاد أن يتصفح السماء والكواكب وحركاتها، وجميع الأجسام وضروب الأفلاك، وتحصّل له الإدراك أن الكون كله كشخص واحد فى الحقيقة، ويحتاج إلى فاعل مختار، وتساءل هل هو حَدَث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم؟ وأسئلة أخرى كثيرة، ومقدمات واستنتاجات، إلى أن انتهى إلى إثبات وجود الله، وإثبات صفاته.

هكذا كان سيدنا إبراهيم، وهكذا كان عمر الخيام!

ولنراجع رسائله الفلسفية لنعرف أن ما انتهينا إليه هو الحق، ولا تثريب علينا فيه.

والخيام في كتابه نوروزنامه (كتاب النيروز) يبدأه فيقول: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والشكر لله جلّ جلاله، خالق الكون، ومالك الأرض والزمان، ورازق العباد، وعالم السر والجهر. ويقول: بعون الله وحسن توفيقه..

وفى **رسالة الجبر والمقابلة** يقول - والعاقبة للمتقين، والصلاة على الأنبياء، وخصوصاً على محمد وآله الطاهرين أجمعين، والله المستعان وإليه المفزع.

وفي **رسالة الكون والتكليف** يتحدث عن: الله البارى الحىّ القيوم، الحق الأول، واجب الوجود الذى عنه وجود كل موجود، جلّ جلاله، وتقدّست أسماؤه، ولا إله غيره، الذى فاضت الموجودات عنه، منتظمة فى سلسلةالترتيب، التي افترضتها الحكمة الحقة.

ذلك إيمان الخيام إذن- لا شك فيه، والإيمان درجات، وسيدنا إبراهيم طلب أن يُريه الله كيف يحيي الموتى- قال أو لم تؤمن؟ قال بلىً ولكن ليطمئن قلبى (البقرة ٢٥٩)، فلما رأى ببصره اطمأن القلب مستقر الإيمان.

والخيام لم ير فمن له يُطَمئنُ قلبَه؟

وعقله كخلية النحل تتزاحم عليه الأسئلة والشكوك فمن له يُثبِّت إيمانه؟

ولعله يكون كالذى مرّ على القرية الخاوية على عروشها، وقال أنىّ يحى هذه الله بعد

موتها؟ ولقد رأى العظام كيف ينشزها الحق ثم يكسوها لحماً، وتبيّن له فآمن (البقرة ٢٥٩)، فكيف السبيل إلى ذات الإيمان؟

الأسئلة هي نفس الأسئلة، والإلحاح على المعرفة هو نفسه مع هؤلاء الباحثين عن الحق والحقيقة، وهم نسل آدم، وفيهم عن أبيهم – أراد ان يعرف فعصى وزل، وورثوا عنه نفس الداء.

والخيام ابن أبيه، ويريد أن يعرف – وهذا هو جُرمه.

ما هو العدم؟ ما هذا الموت؟ لماذا القضاء والقدر؟ لماذا نجيء اضطراراً ونرحل اضطراراً؟ ولا يجد الجواب.

ويهرب من اليأس إلى الشعْر واجتلاء الجمال، لعله يجد الخلاص، ولكن لا خلاص.

وتزيد الذنوب حتى لتكون كالجبال– فلولا يطلعه الله على السر؟ لماذا الجحيم؟

ويطالع الموت بإمعان،ويثور لأننا ندفن في التراب – ذل وهوان واحتقار وحِطة وامتهان! فكيف نرضى به؟ وكيف رضي به الفلاسفة والفقهاء الذين علّمونا؟ ويعلم الله أننا لم نتعلم منهم إلاّ الضلال!

ويسأل نفسه في غضب : يانفس! كيف ترضين بالدنّية داراً، تشقين فيها غربة واعتقالاً للاشيء ؟ مزّقي اللحم والعظم إذن وعودي لعروش العُلّى بدار الخلود!

ويفلسف الوجود فيشبّه الأرض برقعة الشطرنج، والأنام بالبيادق، والقضاء يلعب بنا ويلقي بالواحد تلو الآخر في سلّة الفناء.

ويخلُص إلى أن كل شئ مسطور منذ الأزل وإلى الأبد، ولا نملك إبدال سطر بسطر، ولا حرف بحرف، وكل ما ندركه من هذا التيه أننا نجهل ونحن أطفال، ونلُحد ونحن شيوخ، بحسب ما هو مكتوب ومقدور– فلماذا يكون الحساب إذن؟

ويعلن لا فائدة من السؤال، وليس أمامنا إلا التسليم، والتوبة، وطلب المغفرة، واستجداء الرحمة، لعله يتوب علينا ويغفرلنا ويرحمنا، وهو التوّاب الغفّار الغفور والرحمن الرحيم!

*****

مفتاح شخصية الخيام إذن هو **حب المعرفة**، وداؤه العضال **التمرد**، لأنه يريد أن يعرف، فمن لم يعرف يلحقه البوار ويصيبه القلق، ويرزح عليه الهمّ، ويترى به الخوف.

وللتمرد أدب، والمتمردون أنواع، وتمرد الخيام من النوع **الميتافيزيقي** الذى يحكي عنه ألبير كامي (أنظر ترجمتنا للإنسان المتمرد)، وهو في حالة الخيام كما نرى **تمرد المؤمن**

الذى يعرف الإيمان طريقه إلى قلبه فيريد أن يعرفه بعقله، ويبدأ يناقش، ويجد صوته فى حضرة الله، ويتجرأ فيسأله ويطلب إجابات شافية – يطلب أن «يرى» كالنبى إبراهيم، أو كالذى مرّ على القرية الخاوية – ويطلب أن يستقر عقله فيطمأن قلبه.

والتمرد ليس عصيانا، ولاإلحاداً، ولا كفرا، ولا يصدر عن فراغ، وإنما صدوره عن قيمة، لأن الإنسان المتمرد لم يعد يرى نفسه تابعاً ولا مقلدا، ويريد لوجوده وإيمانه أن يكون أصيلاً، واحترامه لنفسه هو الذى يدفعه إلى طلب المعرفة، وبالمعرفة يزيد وعيه فيكسر قيود العبودية ويطلب الحرية – أن يكون حراً فيؤمن بالله كإنسان حر لم تستعبده السوابق، ولا كان تابعاً لتفكير غيره، ولا مؤمناً عن تقليد.

والمتمرد الميتافيزيقي فى أول الأمر يريد أن يغيّر الأمور إلى ما ينبغى أنْ يكون عليه الأفضل والمنطقى والمعقول، ثم يستشعر الحرية فى نفسه، ويعطيه وقوفه على قدميه وتخليةً عن الركوع، ثقة أكبر فيتغير مطلوبه، ويريد أن تكون الأمور على ما يراها، وما يريدها أن تكون عليه.

وهذه الخطوات تضمّنها تمرد الخيام، فكان شعوره أولاً بأنه صغير مقهور، ثم رفضه ثانيا لوضعه العبودى الذى يرين عليه، والتسليم الأعمى الذى لا مبرر له، ثم إعلانه العصيان ثالثا، وانبعاثه قائما يواجه السماء ويناقش ويطلب أن يعرف، وأن تتغير الأوضاع، وأنْ يُعاد تشكيل الوجود للأفضل، فيتوفر الرزق للجميع، ولا يمرضون، ولايجهلون، ولا يموتون، ولا يكون هناك قضاء ولا قدر، ويعيش الكل فى نعيم مقيم.

وتمرد الخيام الميتافيزيقى نوع من الاحتجاج يقوم به إنسان ضد واقع مفروض على كل الناس.

والمتمرد الميتافيزيقى يحتج على وضعية الإنسان فى الكون، ويتوجه احتجاجه ضد عذاباته فى الحياة، والمظالم والشرور والآثام والأمراض والجهل والفقر والموت.

والمتمرد الميتافيزيقى كما يقول كامى لا ينكر وجود الله، ولكنه يثبته، ويطلب إليه تغيير الأوضاع. وما يترسمه للتغيير هو يوتوبيا أو أرض أحلام من صنعه هو، ترتفع فيها الوضعية القائمة، وتحل محلها أخرى أكثر عدلا وأجلَب للسعادة.

والتمرد الميتافيزيقى أنواع أيضا، والنوع الذى نحن بصدده – نوع الخيام – هو النوع الفنان المبدع الذى ينفعل بالتمرد، ويعبر بأدبه عما يجيش فى صدره من وجدانات وما يعتمل فى عقله من أفكار – وجدانات وأفكار تمرد، فيها عصيان ورفض للواقع. والمتمرد الميتافيزيقى

الفنان كالخيام يريد تغيير الواقع للأجمل ، ولكنه لا يغيّره بيديه، ولابالقوة، وإنما يغيّره بالفن، بأن يتصور الدنيا الجديدة ويطرحها خيالات وعبارات في أدبه.

والمتمرد الميتافيزيقي من أجل ذلك شاعر، وسيجد نفسه يقول الشعر، يؤكد به قبح وبشاعة العالم ، ويخلق به الجمال و يتحدى الواقع ويجادله بالشعر، ويتعالى بالشعر عليه.

ويبدو أن الأدب العظيم والرفيع هو أدب المتمرد الذي يخلق به الفنان عالما آخر أسمى من هذا العالم، وإن كانت أقدامه مغروسة في أرضه، إلا أن هامته مُشْرعة ومرفوعة صوب السماء...

وهكذا فيما يبدو كان أدب الخيام!

*****

الفصل الخامس عشر
عمر الخيام وأبو العلاء المعرى - هل هما صنوان؟

لعله من الظلم البيّن أن نقارن بين الخيام والمعرى.

ولم تكن بنا حاجة إلى عقد مثل هذه المقارنة لولا المشابهة الملحوظة بين موضوعات المعرى وكلماته في بعض أشعاره، وبين ما ذهب إليه الخيام فى الكثير من رباعياته، مما يمكن اعتباره ترديداً ونقلا عن المفكر العربى الذى كان وما يزال أعجوبة من أعاجيب العبقرية العربية والإسلامية .

والشاعران برغم البُون الثقافى بينهما والاختلاف فى اتجاهاتهما وشخصيتيهما، إلا أنهما فى النهاية من المفكرين الإسلاميين الذين عانوا القلق الميتافيزيقى، وزاوجوا بين الشعر والفلسفة وكانا من أدباء التمرد، سواء فى الشكل الفنى أو المضمون الفكرى، وكانا ينشدان بأدبيهما أو شعرهما خَلْق عالم جديد أفضل وجدير بالإنسان.

والشاعران تناولا الزهد والدنيا والدين والأمل والناس والمجتمع ومسائل الفلسفة والميتافيزيقا. وربما كانت هناك ملابسات فى حياتيهما تقضي بالمشابهة أيضا في التربية والتعليم، فلقد عاشا عصرين من عصور القلق والفتن والاضطربات، وكانت نوافذ الفكر مفتوحة على مصاريعها، فالتقت فيهما روافد ثقافية شتّى، ونهلا من كل الثقافات والفلسفات، واطلّعا على كل التيارات الادبية والعلمية والفكرية. وظهر كل ذلك على أشعارهما، فاتّهما بنفس التهمة : الزندقة وإنكار البعث والمعاد والحساب.

وكانت لهما شطحات دينية واجتهادات إشراقية، وتشابها فنياً فكان أحدهما عاشقاً للجمال فى الصورة والصوت، والثاني بحث عنه فى الكلمة وبناء الفكرة، وعاش كلاهما وجوداً أسياناً، وتجرّدا ورفضا الزواج عن مبدأ، واعتزل إخوان السوء، وتنكّبا السياسة، وجرّبا النُّسك وكانا من رهبان الفكر، وعاشا للفسلفة واقتاتا بها، ولم يختلف موتهما عن حياتيهما، فماتا ميته فلسفية يستحقانها.

والمعرى يجئ قبل الخيام، وكانت ولادته نحو سنة ٣٦٣هـ، ومرض بالجدرى فذهب بصره سنة ٣٦٧ هـ، وتوفى سنة ٤٤٩هـ .

ويبلغ التأثير والتأثر بين الشاعرين إلى حد أن بعض الرباعيات تأتى كأنها ترجمة للمعرى — كهذا البيت الذى يقول فيه المعرى :

خطوب تالت لا يزال معذبا * أخوها وملّت كل كف وساعد

ومثيله في الوزن والقافية والكلمات عند الخيام:

إذا قنعت نفسي بميسور بُلْغة * تحصّلها بالكدّ كفّي وساعدي

*****

ومما قاله المعري وله مشابه عند الخيام وبيّنه النقاد وأفاضوا في شرحه:

اجتنبْ الناس وعشْ واحداً * لا تظلمْ الناسَ ولا تُظلم

*****

فلا يغررك بِشرٌ من صديق * فإن ضميره إحَنٌ وخِبٌ

*****

وليس عندهم دين ولا نسُك * فلا تغرك أيدٍ تحمل السُبَحاً

وكم بشيوخ غدوا بيضاً مفارقهم * يُسبّحون وباتوا في الخنا سُبُحا

*****

أفيقوا أفيقوا ياغواة فإنما * دياناتكم مكر من القدماء

*****

إذا رجع الحصيف الى حجاه * تهاون بالشرائع وازدراها

*****

حياةٌ ثم موتٌ ثم نشرٌ * حديثُ خرافة يا أم عمرو

*****

مساجِدكم و مواخيركم * سواء، فبُعداً لكم من بشرا

*****

وما فسدت أخلاقنا باختيارنا * ولكن بأمر سببته المقادر

*****

ما باختياري ميلادي ولا هرمي * ولا حياتي - فهل لي بعد تخيير؟

*****

أرى شواهد جبر لا أحققه * كأنّ كلاً إلى ما ساء مجرور

*****

أرواحُنا معنا وليس لنا بها * علمٌ فكيف إذا حوتها الأقبُرُ؟

*****

تفارق العيش لم نظفر بمعرفة * أي المعاني بأهل الأرض مقصود

لم تعطنا العلم أخبارٌ يجيئ بها * نقل ولا كوكبٌ في الأرض مرصود

*****

نمر سراعاً بين عُدمين مالنا * لُباثٌ كأنا عابرون على جسر

*****

وما تريد بدار لست مالكها * تقيم فيها قليلا ثم تنطلق

*****

الله صوّرني ولست بعالم * لِمَ ذاك؟ سبحان القدير الواحد

*****

ريب الزمان مفرّق الإلفين * فاحكم إلهي بين ذاك وبيني

أنهيتَ عن قتل النفوس تعمداً * وبعثتَ أنت لقتلها ملكين؟

وزعمتَ أن لها معاداً ثانياً * ما كان أغناها عن الحالين!

*****

سألتموني فأعيتني إجابتكم * من ادّعى أنه دارٍ فقد كذبا

*****

أقرُّ بأن لي رباً قديراً * ولا ألقى بدائمه يُجحد

*****

جميعنا يخبط في حندس * قد استوى الناعس والكهل

*****

خفف الوطء ما أظن أديم الأ * رض إلاّ من هذه الأجساد
وقبيحٌ بنا وإن قدم العهـ * ـد هوان الآباء والأجداد
سرْ إنْ اسطعت في الهواء رويدا * لا اختيالاً على رفات العباد

*****

وما نفيق من السكْر المحيط بنا * إلاّ إذا قيل هذا الموت قد جاء

*****

فلا يُمس فخاراً من الفخر عائد * إلى عنصر الفخّار للنفع يضرب
لعل إناءً منه يُصنع مرة * فيأكل فيه من يشاء ويشرب
ويُنقل من أرض لأخرى وما درَى * فواهاً له بُعْداً لِبلًى يتغرب

*****

لعل مفاصل البنّاء تضحى * طلاءً للسقيفة والجدار
وكم وطئت أقدامنا في ترابها * جبين أخي كِبر وهامة أبلج

*****

وما الناس إلاّ خالفٌ بعد سالفٍ * كذلك نبْتُ الأرضِ يعقبه النبت

*****

تيمموا بترابي علّ فعلكم * بعد الصمود يوافيني بأغراضي
وإنْ جُعِلتُ بحُكم الله في خَزَف * يقضي الطهور فإني شاكر راضي

*****

خذا الآن فيما نحن فيه وخلّيا * غداً فهو لم يقدم، وأمس قد مرّا

*****

إنما نحن في ضلال وتعليل * فإنْ كنتَ ذا يقين فهاته!

*****

أرى الأشياء ليس لها ثبات * وما أجسامنا إلاّ نبات

*****

أرى فلكاً ما زال بالخلق دائراً * له خبرٌ عنا يُصابُ ويُخبأ

*****

بلوت أمور الناس من عهد آدم * فلم أر إلاّ هالكاً إثر هالك

إذا كان هذا التُرب يجمع بيننا * فأهل الزوايا مثل أهل الممالك

*****

أراك الجهلُ أنك في نعيم * وأنت إذا افتكرت بسوء حال

وما سمحتْ لنا الدنيا بشيء * سوى تعليل نفس بالمُحال

*****

يَسَار وعُدْمٌ وإذْكارٌ وغفلةٌ * وعزٌّ وذلٌّ، كل ذاك غرور

*****

ربِّ متى أرحل عن هذه الدنيا * فإني قد أطلت المقام

لم أدر ما نجمي ولكنه * مذ كان في النحس جَرَى واستقام

*****

والخير والشر ممزوجان ما افترقا * فكلُّ شَهْدٍ عليه الصاب مذرور

*****

الفصل السادس عشر
الترجمات العربية للرباعيات

حظى الخيام بما لم يحظ به شاعر آخر من الترجمات العربية، فحتى شكسبير لم يُترجم مثل ما تُرجم الخيام، وبلغ عدد الترجمات العربية له خمساً وخمسين ترجمة:

– منها سبع ترجمات بالعامية: أولها ترجمة **حسين مظلوم** سنة ١٩٤٤ عن ترجمتَى السباعى والبستانى، وعدد رباعياتها ١١٥ رباعية؛ ثم ترجمة **فاضل بن حمود** إلى الموال المسبع العراقى عن ترجمة النجفى سنة ١٩٤٩؛ وترجمة **عباس الترجمان** زجلاً سنة ١٩٤٩؛ **وأرثر شمو اللبنانى** باللهجة العامية اللبنانية سنة ١٩٦٢، وترجم ٧٥ رباعية عن فيتزجيرالد؛ **وأحمد عبد الجبار** بالعامية العراقية سنة ١٩٦٦، وترجم ١١٦ رباعية عن أبى شادى؛ **وأحمد سليمان حجاب** بالعامية المصرية سنة ١٩٧٥، وترجم ١٨١ رباعية عن أحمد رامى، **ومحمد رضا**، وترجم ١٠٦ رباعية زجلاً عن توفيق مفرجْ سنة ١٩٧٥.

– **وثلاث عشرة ترجمة نثرية**: أولها ترجمة **أحمد حافظ عوض** لتسع رباعيات عن الإنجليزية، فى مقال له عن شعراء الفرس، بالمجلة المصرية سنة ١٩٠١؛ **ومصطفى وهبى التل** سنة ١٩٢٢، وترجم ١٥٥ رباعية عن التركية والفارسية؛ **ومحمد المنجورى** سنة ١٩٢٣، وترجم ست عشرة رباعية عن فيتزجيرالد؛ **والزهاوى** سنة ١٩٢٨، وترجم ١٣٠ رباعية عن الفارسية؛ **وأحمد الصرّاف** سنة ١٩٣١، وترجم ١٩٨ رباعية عن الفارسية؛ وترجمة **همايون** سنة ١٩٣٩ لخمس رباعيات عن الفارسية؛ **وعيسى الناعورى** سنة ١٩٥٤، وترجم ثمانى رباعيات عن الإيطالية؛ **ونويل عبد الأحد** سنة ١٩٥٨، وترجم ٧٥ رباعية عن فيتزجيرالد؛ **ودكتور محمد غنيمى هلال** سنة ١٩٦٥، وترجم ٢٣ رباعية عن الفارسية؛ **وأبو النصر مبشر الطرزى الحسينى**، وترجم أربعين رباعية سنة ١٩٦٧ عن الفارسية؛ **والدكتورة إسعاد قنديل**، وترجمت اثنتى عشرة رباعية عن الفارسية سنة ١٩٧٥؛ **والدكتورة مريم محمد زهيرى**، وترجمت إحدى وعشرين رباعية عن الفارسية سنة ١٩٨٦؛ **وبدر توفيق** وترجم ١٠١ رباعية عن فيتزجيرالد سنة ١٩٨٩.

– **وثنتان وثلاثون ترجمة شعرية**: أولها ترجمة **إسكندر معلوف** لست رباعيات عن الإنجليزية، نشرها فى الهلال سنة ١٩١٠؛ **ووديع البستانى** سنة ١٩١٢، وترجم ثمانين رباعية عن فيتزجيرالد وآخرين؛ **وعبد الرحمن شكرى**، وترجم ثلاث رباعيات عن فيتزجيرالد سنة ١٩١٣؛ **وعبد اللطيف النشار**، وترجم سنة ١٩١٩ سبعاً وعشرين رباعية عن

فيتزجيرالد؛ **ومحمد السباعي**، وترجم سنة ١٩٢٢ عدد ١٠١ رباعية عن فيتزچيرالد؛ **ومحمد الهاشمي** سنة ١٩٢٣، وترجم ١١٣ رباعية عن ترجمة الصرّاف النثرية؛ **وأحمد رامي** ١٦٨ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٢٤؛ **والمازني** ثلاث عشرة رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٢٤؛ **وأمين نخلة** إثنتا عشرة رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٢٥؛ **والزهاوى** ١٣٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٢٨؛ **والنجفي** ٣٥١ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٣١؛ **وأبو شادى** ١٣٠ رباعية عن الزهاوى سنة ١٩٣١؛ **وإبراهيم العريض** ١٥٢ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٣٣؛ **والعقّاد** رباعية واحدة عن فيتزچيرالد سنة ١٩٤٢؛ **ونور الدين مصطفى** ثلاث رباعيات سنة ١٩٤٤؛ **وتوفيق مفرج** ١٠٧ رباعية بالشعر الحر عن فيتزچيرالد سنة ١٩٤٧؛ **ومصطفى جواد** ١٨ رباعية سنة ١٩٤٩ عن الصرّاف؛ **وطالب الحيدرى** ١٥٩ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٥٠؛ **وعبد الحق فاضل** ٣٨١ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٥٠؛ **وأحمد أبو شادى** ١٠٨ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٥٢؛ **ومحمد حسن عواد** ست رباعيات عن الصرّاف سنة ١٩٥٥؛ **وجميل الملائكة** ٥٠ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٥٧؛ **ومهدى جاسم** ١٨٢ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٦٤؛ **وحكمت فرج البدرى** ١١٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٦٤؛ **وجعفر الخليلي** رباعية واحدة عن الفارسية سنة ١٩٦٥؛ **ومحمد مهدى كبه** رباعية واحدة عن الفارسية سنة ١٩٦٥؛ **ومحمد جميل العقيلي** ٧٩ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٦٦؛ **وقيصر المعلوف** ٨٦ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٦٨؛ **وعامر بحيرى** ٧٥ رباعية عن فيتزچيرالد سنة ١٩٧٨؛ **وتيسير سبول** ٢٩ رباعية بالشعر الحر سنة ١٩٨٠؛ **ومحمد بن تاويت** ١٥٠ رباعية عن الفارسية سنة ١٩٨٥.

*****

وتتفاوت هذه الترجمات فى قدرتها على توصيل المعانى، وسبك العبارة سبكاً يعادل سبك الخيام لها، وإيراد الألفاظ المساوية من حيث الجرس والمبنى والمعنى. وتتفاوت كذلك من حيث فهم المترجم للنص، وتشبّعه به، واستيعابه للفلسفة التي تتضمنه. وكلما كانت شخصية المترجم فيها الكثير من شخصية الخيام تكون قدرة المترجم على تمثل أفكار الخيام. ناهيك عن أنه يتوجب على المترجم أن يكون متقنا للغتين، ومتمرسا بالترجمة، ومتذوقاً للآداب، وواعياً بما يمثله الخيام فى بلده من مكانة أدبية، وما يمثله النص من قيمة أدبية فى التراث العالمي. وقد يبدو أن الناثر أقدر على الوفاء بالترجمة من الشاعر بسبب ما يفرضه الشعر من قيود قد تدفعه دفعا إلى أن يحيد بالترجمة عن النص اضطرارا منه لا اختيارا. وقد يبدو كذلك

أن الشاعر المترجم أقدر على فهم النّص الخيّامى من الناثر المترجم، وأصدق فى القيام بمتطلبات الشعر، وأوفى فى التعبير وأفصح. وكثيرا ما تستلزم الترجمة تزيّداً على النص يجد المترجم نفسه مدفوعا إليه، وقد يستلزم إنقاصاً، أو تحويراً ليناسب بين روح الثقافة هنا وهناك.

والنتيجة التى يمكن أن نخلص إليها أن كثرة التراجم للنص الواحد قد تبدو كما لو كانت لوحات مختلفة لموضوع واحد، وكل لوحة تمثل مذهبا فى الرسم والتصوير يختلف عن الآخر.

*****

(١)

ترجمة وديع البستانى

كان **وديع البستانى** (١٨٨٦ - ١٩٥٤) أول من نقل الرباعيات عن الشاعر الإنجليزى فيتزچيرالد سنة ١٩١٢، وسهلّت له معرفته بالإنجليزية وشاعريته أن يترجم روح القصيدة الإنجليزية، ويلمّ بأفكار الرباعيات ويصوغها شعرا، حتى أن الكثيرين قد تابعوه على ما ذهب إليه لجودة ترجمته ورصانة أسلوبه.

والبستانى درس فى الجامعة الأمريكية فى بيروت، وهو من أصول فلسطينية، واشتغل بالقضية الفلسطينية، وكان شغوفاً بالآداب والفلسفات الشرقية، فترجم المهراتة الهندية نظما، ومختارات من شعر طاغور، وكتب الكثير فى التعريف بالأدب الفارسى، وكانت له مجاهدات فى توحيد الصف العربى للمسلمين والمسيحيين، وله هذان البيتان الشهيران:

ولئن عدّد الأديان ناسٌ وفرّقوا * فما كنتُ فى الأوطان إلاّ موّحدا
نحن النصارى الآلفون مودةً * لكم وقد صدق النبى محمد

ويؤكد البستانى أن بعض الرباعيات منحولة على الخيام، وكان فهمه لشخصية الخيام أنه شاعر مسلم، متفتح، واسع الاطلاع، طليق الفكر من قيود التقاليد، وشديد الجرأة على المجاهرة باعتقاده المطابق للمعقول ولو جاء مخالفا للمنقول. وكان حرص البستانى شديداً أن ينقل الرباعية من البيت الفارسى إلى البيت العربى، ومن الرباعية إلى السباعية، وأن يجعلها ملحمة واحدة، وقسّمها إلى افتتاحية ونشيدين، ونظمها على البحر الخفيف.

وقد وصف الشاعر العراقى **النجفى** ترجمة البستانى بأنها عمل جميل مؤثر يتسم بالرقة

والإحساس والسلاسة والروعة الشعرية مما يفتن اللب ويهيج الشجو. واعتبرها **مصطفى لطفي المنفلوطي** نعمة أسداها لأبناء الضاد استحق عليها أن تُلثم يده البيضاء على هذه الزهرة الجميلة التي ستنبت حولها زهرات أخرى. ويقصد بالزهرات الترجمات اللاحقة المماثلة. وقد استشهدنا بترجمة البستاني فيما أوردناه من شعر الخيام خلال هذه الدراسة، فكل سباعية أوردناها هي من ترجمة البستاني.

*****

(٢)

ترجمة النشار

عبد اللطيف النشّار (١٨٩٥ - ١٩٧٢) ترجم ٢٨ رباعية سنة ١٩١٩ عن فيتزجيرالد. والنشّار من الإسكندرية، وكان جده وأبوه شاعرين، ولم يكمل تعليمه، ومارس الصحافة والترجمة، وكان به شغف بالأدب الإنجليزي، وحياته بها الكثير مما ذكره فيتزجيرالد عن الخيام. وكان النشار مولعا بمعارضة كبار شعراء الغرب والشرق، وترجم لكثير من الأعاجم كالسعدي والشيرازي، وله ترجمات شعرية عن التوراة. وترجم لتنيسون وشكسبير وملتون. وقال **العقاد** في دواوينه إن فيها شعراً لا شك فيه، وفي صاحبها شاعرية لا شك فيها. وقال عنه **يحيى حقي** كأنه قضى عمره كله يجري وراء غاية تهرب منه، ربما هي السعادة، وربما النجاح، وقد تكون معنى الوجود، أو ربما يسعى لمواجهة نفسه ولقائها وجها لوجه، وربما تكون غايته لقاء الله وجها لوجه. والنشار مكافح وصوفي معا. يقول النشار:

قد كنت أبحث في الحياة وفي الورى * وأسائل العلماء والحكماء
وأدير في الغيْب المحجب نظرة * علّيْ أرى وسط الظلام ضياء
فرأيت ما قالوه وَهْماً باطلا * يغرى النفوس وما يبل ظماء
فاتركهمو واتبعْ خطاى فإنني * ألفيت قول العالمين هباء

وصدق من قال إن شعر النشار تعريب وليس ترجمة، فهو يتصرف كثيرا، ويترك ما يذكّر بالبيئة الفارسية، ويعمم المعاني فيجعلها حكمة، وهو ما نفتقده عند فيتزجيرالد الذي يترجم عنه. وبه طلاقة، ومعانيه أوضح من فيتز جيرالد. ونقل النشار سبعا وعشرين رباعية، نشرها في ديوان «نار موسى»، إلا أن أهل بيته ذكروا أنه ترك ترجمات أخرى على صفحات النسخة الإنجليزية لفيتز جيرالد، ومنها:

طالما خضنا غمار الفلسفة * وسمعنا من صواب وسفه
وخبطنا في دياج دامسة * ثم صرنا حيث كنا أولا
لم نسر نحو الهدى قيد ذراع

وواضح أن أسلوبه فيها يختلف، وكذلك الإيقاع وعدد الرباعيات، وجميعها من تأليف الشاعر محمد السباعي، وأخطأ أهل الشاعر والناشر والمشرف على الديوان من بعده حيث ظنوها له. ويبدو أن النشار قد رصد ترجمة السباعي إلى جانب الأصل الإنجليزي ليقارن بينهما.

*****

(٣)

ترجمة السباعي

الشاعر محمد السباعي (١٨٨١ - ١٩٣١) والد الروائي يوسف السباعي، وكان مغرما بالترجمة، ويبدو أنه كان يميل إلى التفسير النفسي للأدب فردّ سيكولوجية الخيام إلى سيكولوجية الشعب الفارسي، وقال بلا شعور جمعي يُنطق الشاعر بلسان أمّته فيكون شعره مرآةً لها. وترجم من الرباعيات ١٠١ رباعية عن فيتز چيرالد، وانتقدها البعض لأنها دون ترجمة البستاني من حيث السبك والسلاسة والرقة، وأرجعوا ذلك لاشتمالها على ألفاظ مهجورة وتعابير ثقيلة على الأسماع، وبرّروا لذلك عدم اشتهارها، ونسبوا للسباعي أنه سطا على هذين البيتين للشاعر العربي ابن وكيع المصرى المتوفي سنة ٣٩٢هـ:

غرّد الطير فنبه مِنْ نَعَس * وأدر كاسك فالوقت خلس
سَلّ سيفُ الفجر من غمد الدجى * وتعرّى الصبح من ثوب الغلس

وجعلهما في صدر النشيد الأول حيث قال:

غرّد الطير فنبّه مِنْ نَعَس * وأدر كاسك فالعيش خلس
سَلّ سيف الفجر مِن غِمْد الغلس * وانبرى في الشرق رامٍ أرسلا
أسهم الأنوار في هام القلاع

*****

ولعله لهذا التبس الأمر على حلمي مراد صاحب «كتابي» فلمّا عَدّ المترجمين للخيام اعتبر ابن وكيع منهم وذكره مع البستاني ورامي والزهاوي والهاشمي والصرّاف من أدباء لبنان ومصر والعراق الذين تصدّوا لترجمة الخيام.

والسباعي صاغ الرباعيات في ثلاثة أناشيد، ومنها:

دع رجال العلم في شغب الجدال * يتلقون الدهر في قيل وقال
كل شئ في الورى إفك محال * غير موت بات يطوى آملا
ليس يذكو بعدما يخبو شعاع

طفت يوما حول خزّاف لبق * يصنع الأكواب من طين لثق
لطمت كفاه من عنف وخرق * طينة فاسترحمته وجلا
قالت ارفق لا تكن فظ الطباع

*****

(٤)

ترجمة أحمد رامى

ترجم رامى رباعياته عن الأصل الفارسى، واختار من كل ما نُسب إلى الخيام ما تحقق له مصدره، ونشر مما تجمّع له ١٦٨ رباعية سنة ١٩٢٤، وكان أظهر ما رآه فى فلسفة الخيام أنه ينعى على قِصَر الحياة وبطلانها، ويتراوح بين التفاؤل والتشاؤم، وأنه قَدَرى ومتصوف، وتقى ومستهتر، وأميل ما يكون إلى اليأس إلى حد السخرية من الحياة والضحك من كل شئ فى الوجود. ويرجع رامى الفضل فى انتشار الرباعيات إلى خصائص الرباعية نفسها، من حيث أن كل واحدة تقوم بمعنى واحد، وكل بيت يقوم بفكرة واحدة. ويصف رامى آراء الخيام بأنها قصيرة تجعل لأسلوبه روحا خاصا يختلف عن روح معاصريه من الشعراء، وأنه يبدو فيها كالروح الحائر المتلمس للهدوء والحقيقة فى كل مكان.

واختار رامى لترجمته بحر السريع فى قالب الرباعى الأعرج ماعدا الرباعية العاشرة فقد نظمها فى الرباعى الكامل. وأخطأ الأستاذ **أحمد الجندى** فى مقدمته لترجمة النجفى عندما ذكر أن رامى ترجم رباعياته عن الإنجليزية، واعتبر ذلك نقصا كبيرا فى الترجمة فأظهر انحيازا عنصريا بغيضا حكّمه فيما لم يعلم. وانتقد على رامى بيته الذى يقول فيه:

فلا تتب عن حسو هذا الشراب * فإنما تندم بعد المتاب

وقال إنه لا يظن أن الخيام يقنع من الشراب بالحسو، لأن العرب تقول يوم كحسو الطير تشبيها له بجرع الطير الماء في سرعة انقضائه، وتقول نومه كحسو الطير إذا نام نوما قليلا. وكان بوسع رامي أن يقول شرب هذا الشراب أو كرعه، فذلك أدلّ على الرغبة في الإكثار، وهو ما كان يصنعه الخيام، ولكننا نرد عليه بأننا قد لاحظنا أن الزهاوي شاعر العراق قد استخدم الحسو أيضا ولم ينتقده الجندي كنقده لرامي!! - ويقول: وكلمة «فإنما» غير مطمئنة في الشطر الثاني، وكان يمكن أن يقول فاتت قد تندم بعد المتاب، أو أن يقول فربما تندم بعد المتاب. وفي الرباعية التي تبدأ يا مَن يحار الفهم في قدرتك، الأجمل أن لا تكون قافية طاعتك مع رحمتك، لأن الألف في طاعتك تجعل القافية مختلفة، وهذه ألف التأسيس التي يجب التزامها في القوافي، وكان يمكن لرامي أن يقول وتطلب النفس حمى قدرتك بدلا من وتطلب النفس حمى طاعتك.

على أن كثيرين أعجبتهم ترجمة رامي، وقالوا عنها إنها أقرب التراجم إلى روح الخيام، وأنها أدق كثيرا في الأنغام التي نقلت موسيقى الخيام في شفافية، إلا أن رامي من ناحية أخرى كان يضحي أحيانا بالكلمة من أجل المعنى العام للرباعية.

وقد استشهدت في هذه الدراسة كثيرا برباعيات رامي، فكلما كانت هناك رباعية في بيتين فهي له.

*****

(٥)
ترجمة المازني

ترجم المازني ثلاث عشرة رباعية عن فيتز چيرالد سنة ١٩٢٤، نظمها على بحر الرمل وبقالب الرباعي الفارسي. وامتدح **العقاد** الترجمة وقال كلاما عجيبا - قال: ولست أغلو ولا أحجم عن التحدي إذا قلت إنني لا أعرف، فيما عرفت من ترجمات للنظم والنثر، أديباً واحداً يفوق المازني في الترجمة ويملك هذه القدرة شعراً كما يملكها نثراً، ويجيد منها اللفظ كما يجيد منها المعنى والنسق والطلاوة. ويحكي العقاد في معرض الحديث عن المازني في الترجمة، أنه في سويعات معدودات استطاع أن يترجم بعض الرباعيات ترجمة أمينة ملتزماً كلام الخيام. وليس في الترجمة فكرة مقحمة أو عبارة محشوة، وليس فيها معنى ناقص أو فتور في روح الشعر ومؤداه، بل تراجعها على الترجمة الإنجليزية فتكاد لا ترى هنالك كلمة متأخرة عن موضوعها إلاّ فيما يقضي به اختلاف اللغتين.

وقد قارنّا الترجمة فعلا بالنص الإنجليزى فتبين لنا كل العيوب التى ادّعى أن الترجمة تخلو منها، فالرباعية الأولى مثلا التى يقول فيها المازنى:

خضتُ فى عهدى غمار الجدل * وسمعت الشيخ يتلوه الولى

غير أنى كنت ألقى أبدا * مخرجى بعد عنائى مدخلى

وأصلها فى الإنجليزية:

Myself when young did eagerly frequent
Doctor and Saint, and heard great argument
Aout it and about: but evermore
Came out by the same door as in I went

وكما ترى إن المازنى ينقصه أن يقول خضت «بحماس» بدلا من خضت فقط، كما أن «يتلوه» زائدة، والمعنى متعثر فى البيت الثانى. وهكذا فى بقية الرباعيات. وما نعترض عليه فى كلام العقاد هو مغالاته الشديدة فى امتداح المازنى.

*****

(٦)
ترجمة الزهاوى

قام جميل صدقى الزهاوى (١٨٦٣ - ١٩٣٦) شاعر العراق بترجمة ١٣٠ رباعية عن الأصل الفارسى، نثراً ثم شعراً سنة ١٩٢٨، وراعى فى ترجمته الشعرية نفس البحر الذى عليه الرباعيات، وقلّد الخيام فى كثير من قوافيه. ويبدو أن ما أعجب الزهاوى فى الخيام هو ما يظهر عليه من اضطراب فى شخصيته وفلسفته. والزهاوى نفسه كانت حياته كثيرة المفارقات، وذكر عن نفسه أن اسمه فى صباه كان «المجنون» لحركاته غير المألوفة، وفى شبابه «الطائش» لنزعته إلى الطرب، وفى كهولته «الجرئ» لمقاومته الاستبداد، وفى شيخوخته «الزنديق» لمجاهرته بآرائه الفلسفية. وكان الزهاوى يدرّس الفلسفة الإسلامية، وتأثر شعره بما كان يعلّم. وهو ينُسب إلى زهاو التى منها أبوه وهى الآن من بلاد فارس، ولذلك نظم الشعر بالعربية والفارسية. ووقر فى ذهن ووجدان الزهاوى أن عدد الرباعيات الحقيقية التى يمكن نسبتها إلى الخيام لا يزيد عن المائتين، وذهب إلى عدم مناسبة الكثير مما نُسب إلى الخيام لمزاجه وفلسفته وأسلوبه، وأرجع الانتحال لتقادم العهد عليها وتداولها بين النسّاخ. وقال إن الرباعيات هى الخيام نفسه، وهى صدى لما كان يفكر فيه ويشعر به، وبها كبُر الخيام عند أهل زمانه وفى هذا العصر. ويرى الزهاوى أن من الرباعيات ما هو غث تافه، وما هو رائع ثمين، ولعل الغث منها هو المدسوس.

*****

نماذج من رباعيات الزهاوى
فى العظة والأخلاق

كان ليلٌ من قبلنا ونهـــار * ونجوم تلــج بالـــدوران
رب أرض وطئتَها هى كانت * عين حسناء فى قديم الزمان

*****

عامل الناس بالولاء جميعا * من يسئ فهو بالملام خليق
فإذا كدتَ فالصديق عدو * وإذا جدتَ فالعدو صـــديق

*****

ما مضى فات والذى سوف يأتى * مختف فى غياهب الشبهات
اغتنم وقتك الذى أنت فيه * ثم لا تحتفـــل بماض وآت

فى العشق

إنما العشق فى الشباب جلاء * لحياة الفتيان والفـــتيات
أيها الغافل البعيد عن العشق * تعشق فالعشق كل الحياة

مناجيات

أنا عقلى لا يستطيع وإن حاول * عمراً فى نفسه إثـــباتك
أنا مالى بكـــنه ذاتك علم * إنما الذات منك تعرف ذاتك

*****

(٧)
ترجمة النجفى

أحمد الصافى النجفى شاعر عراقى، وترجمته للرباعيات ثانى أكبر الترجمات، وكما قيل أدقّها، ويصف طريقته بأنها تعريب، وبلغ عدد ما ترجمه ٣٥١ رباعية، نشرها سنة ١٩٣١،

وكان همّه فيها أن ينقل المعنى شعراً بحيث لا يبدو عليه أثر تكلُّف النقل، ويقترب قدر الطاقة من الذوق العربي، وألجأه ذلك أحيانا أن يفرغ الرباعية الواحدة في أكثر من عشرين سبكاً حتى يختار من بينها. وكثيرا ما كان يضحي بخياله الشعري في سبيل هذه المهمة. وكانت هناك رباعيات جميلة لم يستطع أن يبرز معانيها كاملة فآثر أن لا يترجمها اعترافا بعجزه وقصوره. وانتُقدت ترجمته لأنه لم يحتفظ بالدوبيت الوزن الأصلي للرباعيات، ولم يقيد نفسه بوزن يطّرد في كل الرباعيات حتى لا تملّه الأذن إذا تكرر. وكان النجفي أول من نّبه إلى المشابهة بين الخيام والمعّري، وبينه وبين شعراء آخرين.

ولقد استشهدت في هذه الدراسة بنماذج من رباعيات النجفي وخاصة فيما يتعلق بشطحات الخيام، وبفلسفته في القضاء والقدر والموت وغير ذلك، مثل:

إلهي قل لي من خلا من خطيئة
وكيف تُرى عاش البريء من الذنب
إذا كنت تجزي الذنب مني بمثله
فما الفرّق ما بيني وبينك يا ربي؟

*****

(٨)

ترجمة أبي شادي

عثر الدكتور أحمد زكي أبو شادي في الخيام ورباعياته على أصداء لحياته المضطربة وتساؤلاته في الكون، فنظم شعراً ١٣٠ رباعية على منوال الخيام سنة ١٩٣١، واعتمد فيها على الترجمة النثرية الحرفية للزهاوي، إلا أنه كما قيل قد يكون المورد واحداً وتختلف الأذواق في النظم والاستيعاب، فمثلا ترجم الزهاوي نثرا «سأطرب على الوجه الجميل ما استطعت، وأعيش رغداً بجانب النهر حيث الخمر والزهر. شربتُها في الماضي، وأشربُها اليوم، وسوف أشربُها»، ثم نظمه شعرا فقال:

لا أعاف السلاف ما دمت حياً * قد أصاب ارتياحهم شاربوها
إنني قد حسوتها قبل هذا * وكما قد حسوتها أحسوها

وهذا أو نحوه ارتأى أبو شادي أن ينظمه من نفس البحر الذي منه شعر الخيام:

سوف أصفو على المحيا الجميل * ما استطعت التنعيم فى قُرب نهر
حيث زهرة وخمرة احتسيها * مثل عهدٍ مضى وعهدٍ سيجزى

ويبدو أن الزهاوى لم يلتزم فى شعره بترجمته النثرية للرباعيات، والتزمها أبو شادى، فكان أصدق بالمقارنة للأصل، يقول أبو شادى:

علم الله عندما جعل الطينة * خلْقاً ما سوف يصدر منا
ما ذنوبى إذن بغير رضاه * فلماذا أسام حرقاً وغَبْنا

*****

حينما ركَّب الإله الطباعا * كيف لم يجعل الكمال مداها
إنْ يكن خصّها به فلماذا * هدّها أو هوّت فمن ذا يراها

*****

(٩)

ترجمة عبد الحق فاضل

اعتمد المترجم وهو ينقل الرباعيات إلى العربية على الأصل الفارسي، ومنه ست نسخ كانت مرجعه فيما اقتنصه من الرباعيات «الشرود» التى تمثل جوانب من تفكير الخيام، وبعضها معروف، وبعضها لم يسبقه إليها أحد فى العربية، وتعتبر ترجمة عبد الحق أكبر الترجمات قاطبة إذ بلغت ٣٨١ رباعية نشرها سنة ١٩٥١. ويصف طريقته في النقل فيقول إنه لم يفوّت نكتة، ولم يقدم ولم يؤخر، ولم يحوّر، ولم يبح لنفسه التصرف إلا بمقدار ضرورة الوزن والقافية. ويلاحظ أن الخيام أوجز بعض معانيه، ومطّ بعضها، وأكثر من ذكر كلمات بعينها من أوصاف الجمال فى النساء كالخد والطرّة. وبعض الرباعيات اختلف نصّها الفارسى باختلاف الروايات. وهناك رباعية «قبيحة» يجعلنا ما فيها من فاحش القول نعتقد أنها ليست للخيام. والشطران الثالث والرابع منها يقولان أنّا يا أهل الصلاح لم أجرم فى حق الشرع إلا بارتكابى للغدر واللواطة والزنا. والنصوص الفارسية التى تذكر هذه الرباعية تعيد فيها وتزيد. ويؤكد عبد الحق أن بعض الرباعيات على قدر كبير من الغثاثة، وبعضها قد ثبت بطلان نسبته إلى الخيام. وما من محقق لشعر الخيام يسعه أن يجزم بأن مصدار تلك

الرباعيات التى تعد بالألوف هى للخيام، مثل هذه الرباعية التى يقول فيها إنه جاء المسجد ليسرق سجادة، أو الرباعية التى تقول إنه تاق إلى الصلاة والصوم ولكن وضوءه نقضته نَسْمة وصيامه أبطلته رشفة خمر. وقد حاول المترجم أن يجمع الرباعيات المتشابهة تحت عناوين واحدة يقول مثلا فى الدين:

قيل فى الجنة حور قاصرات الطرف عين * وخمـور جاريات فى نهور وعيـون
أىُ ضير إن طلبنا الحور والخمر هـنا * إن هذا هو عقبى الأمر فيما يذكرون

*****

آه كم أبنى على الماء من الوهم قصورا * سئمت نفسى أوثاناً لعمرى وديورا
أيها الخيام من قال لنا ثمّ جحيم؟ * من تولى من جحيم أو تدلّى من نعيم؟

*****

عندما صوّرنا البارئ من هذا التراب * كان يدرى ما سنأتى من آثام وصواب
إننا لم نجن ذنباً ليس من تقديره * فلِمَ التعذيب فى النار إذن يوم الحساب؟

*****

آه لو كنت على الأفلاك رباً فى سمائى * لمحوت الآن هذا الفَلَك الضخم البناء
ولأنشأت بنفسى من جديد فَلَكـاً * يدرك الأحرار فيه ما اشتهوا دون عناء

*****

الفصل السابع عشر
التراجم العامية للرباعيات والمفهوم الشعبى لفلسفة الخيام

كان منطقيا أن تترجم رباعيات الخيام إلى اللغات الفصحى العالمية، وأن تتناولها التراجم بأفصح لغة وهى الشعر، وأن يتصدى لترجمتها مفكرون وشعراء كانوا أقرب فى نظراتهم للحياة وفلسفاتهم وأسلوبهم فى تناول الأمور وشخصياتهم من الخيام.

غير أن المثير للعجب حقاً هو نقل الرباعيات إلى اللغات العامية الدارجة، لأنه بالنظر إلى الأفكار التى فيها، والتمرد الذى تضجّ به سطورها، والإشارات الصريحة والمضمرة من الفكر أو الفسوق التى تمتلئ بها، والدعوات الباطنية التى غلّفتها - فقد كان الأوْلى أن تُختار لها أفصح اللهجات، وأبيْن اللغات، وأن توضع ضمن أفضل السياقات، ويكون لها أبهى الديباجات. إلاّ أن ترجمتها شعراً غنائياً من طريق أحمد رامى وإنشاد أم كلثوم - وذلك كما نعلم أول تجربة من نوعها على مستوى العالم، ولم تخطر على بال ملحن أو مغنٍ فى إيران نفسها موطن الخيام - استحثّ الزجّالين أن يترجموها شعراً عامياً.

ويبدو أن شعر الخيام يتداوله الناس فى إيران كالحِكَم الشعبية، ويضربون به الأمثال. وكما قيل على المستوى الشعبى - إن الخيام قلندرى - والقلندرية صوفية بهم حِكْمة، وهم الزاهدون فى الدنيا ولكنهم لا يمتنعون عن مباهجها. ووَصفَ الخيام نفسه فى إحدى الرباعيات المزيّفة والذائعة عنه أنه قلندرى - يعنى لا يريد من حطام الدنيا شيئاً، ولا يتمنى همّاً، ويتحاشى منها الألم وما يُكدّر.

وهذه الصفة الذائعة عن الخيام - أنه قلندرى - يبدو أنها التى أعجبت شعراء العامية فيه، فكانت هناك ثمانى محاولات عاميه لترجمته، ثلاثٌ منها مصرية، وواحدة لبنانية، وأخرى أردنية، وثلاثٌ عراقية.

والملفت للنظر أن هذه المحاولات تمّت لشعراء لهم دعاوى فى الأدب وطموحات وكانوا بشكل ما قلندرية كذلك.

والتجربة المصرية خصوصا تستحق أن ينوّه بها، وأن تُرصد نتائجها وآثارها. وقد يكون من اليسير على شاعر الفصحى أن ينقل مباشرة عن الفارسية، أو أن يترجم ما استوعبه من لغة وشعر الإنجليزى فيتز جيرالد الذى جعلوه نموذجاً لهم، إلا أن شاعر العامية غالباً محروم

من هذا الاستشراف الثقافي، ولذلك فهو ينقل عن الناقلين إلى العربية. وكأننا الآن حيال ثالث نَقْلَة. واستمرار النقل، وابتعاد المنقول عن الأصل، يفقد الرباعيات الكثير من أصالتها، ويضيع به الكثير من بهائها ووضاءتها، وتنحط معانيها وتبتذل، وتُضاف إليها مشاعر وأحاسيس، وصور وأفكار، واستعارات وكنايات، وتشبيهات وكلمات وحِكَم، وخبرات واتجاهات وأحوال نفسية، لم تكن فيها، فالشاعر هو شِعْرُه، والأسلوب هو الشخصية، ولكل شاعر أدواته ولغته وبضاعته وشخصيته وثقافته. وكل ناقل ومترجم لابد أن يختلف تعبيره باختلاف ما يفهمه، وما يفهمه سيختلف قطعاً لاختلاف زاوية رؤياه.

وهناك فرق بين الترجمه للفصحي والترجمة للعامية، فشاعر الفصحي يهمه أن يطبع شعره بطابعه المتفرّد وانتقاءاته البلاغية. وشاعر العاميّة طريقته تبسيط المعاني وتسطيحها، والنزول بلغة التعبير إلى المستويات الشعبية. وتختفي شخصية الشاعر الشعبي فيما يكتب ويعبر وينقل، لتظهر شخصية الشعب نفسه الذي يكتب له بلغته. ولسوف نرى أن شعراء العامية قد أجهدوا أنفسهم لينقلوا أجواء الرباعيات وروحها من البيئة الفارسية إلى الجو النفسي العام لبلادهم، وإلى المناخ الثقافي أو البيئة الفكرية التي تعيشها شعوبهم

ويذهب الناقد **الدكتور عز الدين إسماعيل** إلى أن تجربة نقل الرباعيات إلى الشعر العامي قد يتأتي بها إشهار الرباعيات على المستوى الشعبي العربي، أو المستوى المصري بخاصة، بالنظر إلى أن الترجمة ستجعلها متداولة فيتناقلها الناس كالمواويل، ويغنونها. إلاّ أن نبوءة الدكتور لم تتحقق ومرّت التجربة ولم يشعر بها أحد، أو حتى يتنبه إليها. وربما كان السبب – فيما أرى – أن اللغة كوعاء حضاري يتعين ارتقاؤها تبعاً لارتقاء الحضارة وشمولها، ويتعين عليها ان تُدمج فيها مصطلحات الحضارة ورموزها اللغوية. ومقياس ارتقاء اللغة هو قدرتها على التعبير عن حاجات الحضارة المادية والروحية والنفسية والذهنية، وعن أدّق الخلجات وأعقد الأفكار للمواطن العادي.

والعامية لم يسبق لها أن طرقت مجال الفلسفة لتكون لها أدواتها ومفرداتها ومصطلحاتها. وشعراء العامية في مجال الفلسفة بضاعتهم اللغوية رخيصة، ونجاحهم في النقل للمعاني الكبيرة والترجمة للهمم العالية، والنفوس المعذبة، والأفئدة المكسورة، والعقول الموجودة، والشخصيات الأسيانة، القلقة والمهمومة بالوجود أشد الهمّ، لا يمكن إلاّ أن يكون محدوداً للغاية.

ومع ذلك تبقى تجربة العامية للرباعيات تجربة فريدة تستحق أن يشاد بها.

*****

(١)

المحاولة العامية لترجمة الرباعيات للشاعر حسين مظلوم

كان حسين مظلوم رياض من شعراء العامية المشهود لهم بالبراعة. وقام سنه ١٩٤٤ بترجمة ١١٥ رباعية عن ترجمتَي السباعي والبستاني. ومن الطريف أن الشاعر محمود رمزى نظيم قد ذكر فى محاولته أن مظلوماً حرص على إظهار النزعة الصوفية للخيام. وملحوظته غير صحيحة، لأن مظلوما نفسه ينفى أن يكون الخيام صوفيا، وينقل عن السباعى أن خمرة الخيام لم تكن الخمرة الإلهية التى يعنيها الصوفية، وإنما هى عصير العنب المتهدل من كرومه، يُعصَر سائلاً مرشوفا من أقداح البلور فى مجالس الشراب مع الندمان.

ويبدو أن النقاد استقبلوا محاولة مظلوم بالحفاوة، وقالوا فيها إن الشعر الشعبى قد أثبت أنه صالح لنقل معانى الرباعيات والاتساع لها، لأنه لا يتقيد بقافية، ولا يقف عند حد من الأوزان.

ويهمنا رأى مظلوم فى اللغه العامية – لغة الناس العاديين وأولاد البلد. ويصفها بأنها لغة الوجدان والعواطف، لأن الناس فيها شركاء، وأنها تنبع من حاجاتهم، وتعبر عن آلامهم ومشاعرهم، ومن أجل ذلك لا يتكلّفون فيها ولا يتعمّلون.

ويبدو أن ما أعجب النقاد فى لغة مظلوم فى رباعيات الخيام أنها رغم شعبيتها إلاّ أنها تتسامى فى تعبيراتها العامية. وقد وصفها كامل الكيلانى فقال إنها لتدنو من أسلوب الفصحى، وتعلو عن العامية بأناقتها وتجويدها، وتذكرنا بالفنون الرائعة التى أبدعها أفذاذ الزجّالين من شعراء الأندلس فى موشحاتهم ومقطوعاتهم ومواويلهم الساحرة.

وذهب ناقد آخر هو مصطفى الصباحى إلى أن ما جذب مظلوما لترجمة الخيام هو أن مظلوما نفسه فى حياته شبيه بالخيام، وما أحرى الشبيه أن يفهم شبيهه. وكانت صياغة مظلوم للرباعيات فى ثلاثة أناشيد. يقول فى النشيد الأول:

خلّى أهل العلم فى الدين والحوار، فى جدالهم يقطعوا الليل والنهـار

والنتيجة نخوض بحار من غير قرار، بعدها الموت راح ييجى يهدم آمال

فيه نهوض من بعد ما يُطْوىَ الأثر؟

***/**

ويقول فى النشيد الثانى:

مين عرف سر الوجود والاّ العدم؟ فى اللى عايشين واللى ماتوا من القدم
يحسبوا الروح عند تحديد الهمم. هى كوكب، نوره ساير، مستحيل تعرف له آخر
سرّ فوق إدراك عقول العارفين!

*****

ويقول فى النشيد الثالث:

يا كريم بابك قصدناه بالخضوع. جود بعطفك ياسميع
كم يساوى قلب لم يعرف خشوع! عبدك التايب مطيع
كم تساوى عين بخيله بالدموع. البكا أكبر شفيع
والندم فيه اعتراف لك بالرجوع للصواب
والعفو غاية كل تايب!

*****

(٢)

الترجمة العامية لآرثر ضو

ترجم الشاعره٧ رباعية سنة ١٩٦٢ عن فيتز چيرالد. ويقول إنه نقلها الى العامية اللبنانية، لأنه يفكر ويتكلم ويسمّى الأشياء ويجيب النداء بما يسميه اللغة اللبنانية، «لأن إحساسى أولاً يبعث رسائله إلى ذهنى باللغة العامية، وثانياً لأنى وجدت فى اللغة اللبنانية وتعابيرها طينة أقرب لما احتجتُ إليه من طينة اللغة الفصحى، فكلٌ منا له طريقته الخاصة فى التعبير عما يريد، وفى اللغة التى يريد، ولا فرق عندى بين اللبنانية والفصحى إلاّ بمقدار ما تساعدنى إحداهما فى الوصول الى ما أريد التعبير عنه».

وكأن الشاعر يريد أن يقول إنه يجد نفسه فى العامية أفضل، وأنها فى مجال ترجمة الخيام أوفى من الفصحى وأقدر على احتواء معانى الرباعيات. والغالب أنه يقصد أن هذه هى قدرته اللغوية والأدبية على ترجمة الخيام، وأنه يستطيع فى العامية أن يعبر بها عن الفصحى لتمرسه اليومى والشعبى على التخاطب بها.

ولأن هذه هى قدرة الشاعر واتجاهاته من الفصحى فإنه فعلاً يغير من الصور فى الرباعيات ويجعلها شخصية ويرسمها باعتباره لبنانيا أولا وأخيرا، وكأنى به «يلَبْنِن» الرباعيات ويعطيها الطابع والنكهة اللبنانية.

يقول:

فيقوا! جيوش الشمس في ساح النزال، هزموا جيوش الليل واحتلوا الجبال
قلبــوا العــتم لَ فيّ وادى وبطـى، ومدّوا لبرج القصـر بالمـرج خيـــال!

*****

حـون فيه خصـن ومحـزز نبيت، ورغيف خبـز ودفتـر وريشـة والصـيد
وانت حدى، عمٌ تغنى بها لفلا، الفردوس هونى قد ما قلبى يريــد

*****

ذاتى برغبة لقيت فى عهد الشباب، ع عالم وقديس وانجدل وخطــاب
تسمعت لكن كل مره زرتهن، مطرح ما فُت طلعتُ من ذات البــواب!

*****

لقيت باب ويس ما قدرت الدخول، وحجاب خلفه تحرم لعينى الوصـول
حتى وحتك قـول فى برهـه الحكى، برهـه ويعـدا بطـل القايل يقـول!

*****

الإصـبع اللى خـط والدايـم يخـط، ما فيــك قــوه تجبـره يكـتب غلــط
لا الدمـع يحـزف حـرف من بين الحروف، ولا العلم يقدر يقنعه يغير نقط!

*****

(٣)

الترجمة العامية لأحمد سليمان حجاب

ترجم الشاعر ١٨١ رباعية عن رامي إلى العامية المصرية سنه ١٩٧٥، وكتبها على منواله، ومن الممكن لذلك المقارنة بين أداء العامية وأداء الفصحى، طالما أن الأبيات واحدة ومضمونها واحد.

يقول رامي:

سمعت صـــوتاً هـاتـفـاً فـى الـسـحـر * نادى من الحـان غفـاة البشــر
هبّـوا املأوا كــاس الطـــلى قبل أن * تفعـم كاس العمـر كـف القـــدر

ويقول حجاب:

سمعت صوتاً في السحر بينادى ع النايمين * بيصحّي أهل الهوى وينبّه الغـافلين
إملـوا كاسات الصفا واتهّنوا بأيـامـكم * دنيا زوال تنتهي وأهل العقول عارفين!

*****

ومن أقوال حجاب:

أوصيكم يا أهل الهوى لو عشتوا ليل بعدى * وانا فوق تراب العدم نايم هنا وحدى
من كاس هوانا اشربوا وافتكروا أيــامى * ورشّوا خمر الهوى من فوق تراب لَحْدِى!

*****

جيت فى الوجود بالقدَر ما حد خد شورتى * ويكره برضه القَدَر يمسح فى يوم صورتى
من طين لطين يا قــدَر اصـــنَعْ واتمشــى * يا رب أمرك عجَبْ إيه راح تفيد حـيرتى!

*****

ورد الربيـــع اتبســم بينادى أحـــبابه * والروض لأهل الهـوى مفتــوحه أبـوابه
يا لاهى شوف واعــتبر بالـورد واسـتعبر * قدرة إله مقتدر تقراها فـى كتــابه!

*****

يا ذى الجلال والنعم يا مبـدع الأكـــوان * عبدك ضـعيف معترف بالعجز يا رحمان
فى كل شئ يعبدك ويعـود إليـــك نادم * انت الإلـه الصمد والعبد دا إنســـــان!

*****

(٤)

الترجمة العامية لمحمد رضا

صاغ الشاعر ١٠٦ رباعية سنه ١٩٧٥ عن الترجمة النثرية لتوفيق مفرج الذى ترجمها بدوره عن **فيتز جيرالد**. واختار رضا لنفسه البحر البسيط المناسب للموال المصرى لكى يكون أقرب إلى الروح الشعبية.

ويقول الأديب **يحى حقى** فى محاولة رضا العامية إنها ستحتفظ بمكانة مرموقة من بين الترجمات العديدة للخيام. والجدير بالذكر أن يحى حقى يعد من المعجبين بالخيام كثيراء ويقول إنه يشده إليه ويؤثِّر فيه، ولذلك فكل صورة جديدة من صور ترجمات الرباعيات محببة إلى نفسه.

ومن رأى الدكتور عز الدين إسماعيل أن نص الخيام نص فلسفى قبل كل شئ، والصياغات الزجلية التى قدمت للرباعيات مثل ترجمة محمد رضا هى باب جديد تدخل منه الرباعيات إلى الميدان الشعبى الفسيح. وهى مرحلة تاريخية جديدة فى حياة هذا الأثر الأدبى العالمى.

يقول رخا:

الدنيا أعظم رواية كتبها رب الكون * كتب فصولها وصوَّرها وزادها لون
واختار لها م النعم آيات من الإبداع * واللِّى يشوفها يعيش بها هايم مفتون!

*****

دنيتنا تشبه محطة قطر للأغراب * بتودع الرايحين وتجمَّع الأحباب
زوَّارها زوَّار كتيره وقضّوا فيها سنين * آخرتها سافروا وغابوا غياب مالهش إياب!

*****

آخر وليد اتولد أصله الحقيقى طين * وابونا آدم وحَّوا خلِّفوا ملايين
واللِّى انكتب للوجود فى فجر يوم خلقه * راح يتقرى م الكتاب يوم الحساب والدين!

*****

كم مره أحاور حكيم فى مجلس الحكما * وبفلسفة عِلمهم أبحث مع العُلَما
وفى كل مره انتهى فى بدايتى م الأول * وكل باب ندخله اخرج أنا وهُمَّا

*****

يا رب خالق لنا دنيا الجمال زاهيه * والخلق من ضعفهم ف المعصيه لاهيه
واللى يزيد العجب إن القضا محتوم * فى كتاب يسجل ذنوبنا الضخمة والواهيه

*****

الموت قدر وانكتب على كل حى * إن كان وِقْ أى يوم أو مكان هيقابل الإنسان
ومدام مصيرنا حانرجع للتراب تانى * إسقونى كاس الهنا ليكون مصيرى هان

*****

الفصل الثامن عشر
فيتزچيرالد ومسئوليته عن سوء الفهم للخيام

تناولنا فى الفصول السابقة الترجمات العربية للخيام، وفى هذا الفصل نتناول الترجمات غير العربية وأخصها ترجمة الشاعر الإنجليزى إدوارد فيتزچيرالد، وهذه الترجمة هى أشهر الترجمات بكل اللغات الحية، وهى التى خفقت بها شهرة الخيام، وترسخت بها مكانة فيتزچيرالد الأدبية فصار نجماً من نجوم الأدب الإنجليزى، ينافس على المجد الأدبى أقطاب هذا الأدب فى عصره كديكنز وثاكيرى وتنيسون وغيرهم، وكان نجاح الترجمة دافعاً لآخرين إلى تقليده والأخذ عنه. ولما أحْصت مكتبة الكونجرس الأمريكى عدد الترجمات من ترجمة فيتزچيرالد هال المختصين بها أن تكون هناك نحو من أربعين ترجمة باللغات المختلفة، وأدهشهم أكثر تأثير فيتزچيرالد على دفع حركة الترجمة للرباعيات سواء من الفارسية أو من اللغات الأخرى. وقيل إن هناك **مائة وأربعاً وستين** ترجمة، منها **خمس وثلاثون** بالإنجليزية، **وعشرون** بالفرنسية، **وخمس عشرة** بالأردية، **وأربع عشرة** بالألمانية، **وخمس وخمسون** بالعربية، وثمان بالإيطالية، وخمس بالتركية، **ومثلها** بالروسية، **وترجمتان** بالدنمركية، **ومثلهما** بكل من السويدية والأرمنية، وترجمة واحدة بالعبرية.

وأحصيت طبعات ترجمة فيتز چيرالد الإنجليزية منذ نشرها لأول مرة سنة ١٨٥٩ فتبين أن عددها بلغ **مائة وخمساً وأربعين** طبعة!

وانبرى النقّاد يفسرون هذه الظاهرة الغريبة ويجيبون على هذا السؤال الحائر – **لماذا هذا الإقبال على الرباعيات بالذات؟** ولماذا كان تذوق الناس لها من خلال ترجمة فيتزچيرالد بالذات؟

فأما عن جواب السؤال الأول فإن هذا الإقبال لم يكن المقصود به الخيام ولكنه الرباعيات نفسها، فلاشىء مما كتب الخيام يهمّ العقلية الغربية بقدرماتهمه الرباعيات. ولم تترجم للخيام رسالاته الفلسفية مثلاً مع أنها كما نقول «منشوره الفلسفى» و«المذكرة التفسيرية» للرباعيات الحقيقية.

ولابد إذن أن تكون بالرباعيات ميزة هى التى شدّت إليها فيتزچيرالد، وهى التى أغرته على ترجمتها، وتغرى هذا الجمهور العريض من القراء. وهذه الميزة كما أوردها المفسرون هى

الدعوة التي تدعو بها، والتي مؤداها بإيجاز: أنك مهما تطالع من الكتب، وتسأل الفلاسفة وأهل الدين، وتراجع مايقولون، ومهما فكرّت وقلّبت وجهك فى السماء فلن تهتدى إلى سرٍ للحياة غير هذا السّر:أن كل حياة مآلها للفناء، وكل الأحياء نصيبهم الموت، وأن الأمر الذى مضى لم يعد لك منه شيء، والغد من مستقبل أيامك مجهول فى ضمير الغيب، وأنه ليس لك إلا هذه الساعة التى أنت فيها وما تغتمه منها، فتمتع بها واغنم ماتستطيع من سرورا

وظهرت ترجمة فيتزچيرالد فى عصر تشابه فى ظروفه مع عصر الخيام، وكانت الدعوة إلى مذهب اللذة، وإلى الشك واللاأدارية تنتظم المجتمع فى استتار، والمفكرون ينقدون الدين فى مجالسهم دون أن يجهروا بالإلحاد أو يتهموا بالجرأة. فتولت الرباعيات التعبير عن كل ذلك، وكأن اللوم يقع على الخيام وليس على فيتزچيرالد أو الدعاة له من النقاد.

ولعل هذه الجرأة الفكرية فى الرباعيات هى التى ألهبت حماس الناس لها.

ولعل أيضا تهجمها على الدين، ومذهب اللذة الذى تحتفى به بين السطور، كان ترجماناً عن تمردهم غير المعلن، وشوقهم لأن يأخذوا بأسلوب في الحياة أكثر جرأة وأشد تحرراً من الأسلوب المتزمت الذى تفرضه الكنيسة، والذى يلتزم بالتخطيط فى كل شيء ولم يعد تقتضيه الظروف.

واستُقدمت الرباعيات من الشرق، وكل مايمت إلى الشرق له سحره، ومن الشرق أيضا كانت ألف ليلة وليلة بعبقها، واللذة الحرّيفة التى يستشعرها القارىء لدى قراءتها، والرباعيات لها نكهة غريبة، والدعوة التى تدعو بها ثورة على المؤسسات الرسمية، وعلى التقاليد. والفكر المشحونة به يرضى كل النزعات والنزغات من الشجن والألم، والسخط والغضب.

ولم يكن فيتزچيرالد أميناً فى الترجمة، ونفى عن نفسه أن يكون مترجماً، وقال إن اهتمامه بروح النص، وأنه استقرأ الرباعيات واستصفاها، ولم يفهم منها إلا هذا الجانب الذى أكّده فيها، والذى أعجب قرّاءه الإنجليز.

وكان أحد المستشرقين واسمه «كاويل» صديقاً لفيتزچيرالد، وكان متديناً وعاش فى الهند لفترة وزار إيران، واكتشف الرباعيات وأُعجب بها كعمل صوفى لشاعر صوفي، فترجمها نثراً وقدّمها للشاعر الإنجليزى، وبدأ هذا ينظمها شعراً بعد أن استوعبها بطريقته، ولما انتهى منها

ودفع بالترجمة المدّعاة لكاويل حزن هذا الأخير أشد الحزن، فلقد شوهتها الترجمة، واستحال الخيام بترجمة فيتزچيرالد إنساناً سكّيراً عربيداً، لايهمه من العمر سوى اللحظة، وأن يعيش الحاضر، ولايعترف بالبعث والنشور، والحساب والجنة والنار، ولايؤمن بالله.

وصارت معركة حامية الوطيس بين «كاويل» المتدين ورؤياه الصوفية للرباعيات، وفيتزچيرالد اللاأدرى ورؤياه المادية الإباحية الملحدة. وانتصر النقاد لبصيرة فيتزچيرالد فقد كان يعبر عنهم، ويعبر عن العصر الفيكتورى كله.

وأما التغيرات والتحويلات التى استحدثها فيتزچيرالد فقالوا فيها إنها من لزوم التفرد والرؤية الخاصة والمنظور الغربي، ومن مقتضيات الشعر الإنجليزى، وأن فيتزچيرالد ليس مجرد مترجم ولكنه مبدع، والخيام بدونه لم يكن يساوى شيئا، وأن الفكرة وإن كانت للخيام، إلا أن البناء العضوى وروح الشعر من إبداع فيتزچيرالد.

ولم يحاول فيتزچيرالد أن يترجم الرباعيات كل رباعية على حدة، ولكنه تصورها ككل، واعتبرها وحدة واحدة، وتخيلها سيرة للخيام، تستوعب زمناً واحداً، ويوماً بطوله من أوله إلى آخره، يرصد فيه أحداثه وتقلباته المزاجية وردود الفعل عليه. ويبدأ من لحظة بزوغ الشمس، ومشهد انفتاح الحانة، والخيام قد استيقظ وهو سارح فى ملكوت أفكاره الخاصة عن الوجود، فيحتسى الخمر، وتستغرقه أفكاره، فيزيد من الشُرب، ويحار فيما يطرحه على نفسه من الأسئلة: ماهذا الوجود؟ ولماذا نجىء فيه؟ ولماذا اللامساواة بين الناس؟ والموت والبعث والحساب. ولايجد الجواب فيثور، ويتجرأ ويجدّف، ويحاول أن يفسر كل شىء، ويصاب بالاكتئاب، ويركن للكسل بالنهار، فإذا جاء الليل عاودته الشجون، وشدّه إليه القمر والنجوم، وطوّحت به النسائم ورائحة الزهور، فينشد الشعر. ومع ختام اليوم تكون حسراته على نفسه وندمه، ويبدى التوبة، ويوصى بما يكون بعد الموت وأن يذكره الأصحاب.

ولماّ أجريت الدراسات على ترجمة فيتزچيرالد تبيّن أنها لم تكن عن نسخة واحدة من الرباعيات ولكنها جماع عدة نسخ، وكما قيل إن ٤٩ رباعية منها تشبه أكثر ماتشبه الرباعيات عن نسخة مكتبة بودليان ونسخة كلكتا، و٤٤ رباعية جمع فيها معانى رباعيتين أو أكثر، ورباعيتين اثنتين أخذهما عن ترجمة الفرنسى نيقولا، ورباعيتين اثنتين تعكسان الروح العامة التى تتخلل الرباعيات جميعها، ورباعيتين اثنتين تأثر فيهما ببعض أبيات لفريد الدين العطار من منظومته منطق الطير، ورباعيتين اثنتين تعكسان انطباعاته عن حافظ الشيرازى، ورباعيتين اثنتين أدرجهما فى الطبعتين الأولى والثانية وسحبهما بعد ذلك فلم

تظهرا في الطبعات اللاحقة، ولم يظهر لهما أصل سواء عند الخيام أو عند غيره.

ويذكر العلاّمة الفارسي **ميرزا القزويني** أن الشاعر الإنجليزي رغم طلاقة أسلوبه وحيوية أفكاره لم يتقيد باتبّاع الخيام، ولم يحفظ أغراضه، ولم يؤد معانيه، حتى أنك لتحاول أن تتحرى المعنى الأصلي في أغلب الرباعيات ولو بطريق الحدس فتتعثر وتعوزك المهارة المطلوبة. وكثيراً ما يبعد فيتزچيرالد عن الأصل بدرجة يصبح حدس الأصل فيها محالا!

والحفاوة التي قوبلت بها الرباعيات عن فيتزچيرالد هي حفاوة إذن بفيتزچيرالد وليست **حفاوة بالخيام.**

والامتعاض الذي قوبلت به الرباعيات في طبعتها الأولى من الكثيرين لما فيها من أفكار متقحّمة على الأخلاق، استشعر منه فيتزچيرالد ضرورة التعديل في ترجمته. وما قام به من تعديلات شيء لم يحدث في تاريخ الترجمة، ولاتاريخ الشعر. فالمترجم أو الشاعر بمجرد أن يطبع عمله فهو ملك للناس ولم تعد له به صلة. وعمله بعد الطبع كائن حي مستقل ومنفصل عن المبدع. والتعديل لايصدر عن الشاعر إلا لأنه غير راض عن عمله. وعدم الرضا هو إقرارٌ من المبدع بأن عمله ناقص.

والواقع أن مقارنة الرباعية الأولى مثلاً في الطبعة الأولى لسنة ١٨٥٩ بنفس الرباعية في الطبعة الثانية لسنة ١٨٦٨ تزعج أي ناقد له دراية بالشعر الإنجليزي بالذات. فبالإضافة إلى اختياراته المتعثرة للكلمات فإن الصور الشعرية لتبْتذل حتى أن بعض النقاد لم ير أي جمال في الترجمة يستوجب الضجة التي أثارتها، وقال إن أبيات الرباعية كأنها عبارات مرسلة تتسم بالنظم ولكنها يقيناً ليست شعرا.

ولم يكن فيتزچيرالد في الحقيقة شاعراً مطبوعاً كما يقول العقاد والمازني وجوقة الثقافة الإنجليزية في مصر في ذاك الزمن المحموم بالترجمة عن الإنجليزية. وكان فيتزچيرالد مترجما ولاأكثر من ذلك، وقد ترجم فعلاً عن المسرح الأسباني والمسرح اليوناني القديم، وترجم فصولاً من أصول فارسية لم يشتهر منها شيء إطلاقاً، وكان فيها كشاعر من الدرجة الثانية أو الثالثة. وكانت حياته الخاصة حافلة بالعثرات، واشتُهر بالشذوذ الجنسي، ولم يتزوج إلاّ في الثامنة والأربعين، ولأسباب لاتمت بصلة للأسباب التي يتزوج من أجلها الناس، وسرعان ماهجرته زوجته لأنها اكتشفت فيه شذوذه الذي دفعه إلى أن يعايش عملاقاً كان يدعى بوش، آثر أن يختلي به عن زوجته في مركب له أطلق عليه اسم الفضيحة Scandal. ولم

يكن له مظهر الشعراء، فكانت ملابسه رثة ومتسخة، ويهرول في سيره مع انحناءه في الظهر، ويبدو من نحافته وعزلته، وانكبابه في المشي، وسلوكه مع الناس، وتاريخه مع زوجته، أنه كان يعاني من فصام بسيط. والأدهى أنه لم يكن محباً للقراءة، وكانت به آفة المصابين بالفصام – تكرار بعض الألفاظ – ومن ذلك قوله مثلا:

'Tis a dull sight
To see the year dying
When winter winds
Set the yellow wood sighing:
Sighing,oh, sighing.

When such a time cometh
I do retire
Into an old room
Beside a bright fire:
Oh, pile a bright fire.

وقد فعل ذلك في الرباعيات، ففي الرباعية الخمسين من الطبعة الثانية يقول مثلاً في الشطر الرابع:

He knows about it all - He knows - He knows

ثم هو يكثر من استخدام بعض الكلمات العامية جدا مثل willy - nilly في الرباعية التاسعة والعشرين في الشطر الأخير. وحاولْ أن تفهم إن كنت تستطيع، مقصوده من هذه الرباعية رقم ١٠٥ من الطبعة الثانية:

Would but the desert of the fountain yield
One glimpse - if dimly, yet indeed reveal'd,
Toward which the fainting traveller might spring,
As springs the trampled herbage of the field?

وكان فيتزجيرالد شديد التردد – وذلك صنو اللا أصالة، وإذا عاب عليه أحدهم بعض

أشعاره حاول تغييرها فوراً. وكان في اختياراته للرباعيات التي يرى أنها تستحق الترجمة يُحكّم ذوقه الخاص، ولم يُشتهر بالتذوق الفني، وكان يترجمها بحسب فهمه وهو الذي عانى في دراسته وكان كثير التخلف وكثير النظم للشعر الركيك. ولم يكن بالناقد ليفصل في موضوع الرباعيات المزيفة أو المنحولة.

ولم يكن غريباً أن تظهر الرباعيات في وقت ظهور كتاب أصل الأنواع لداروين. وكان العصر ليبرالياً، وفيتزجيرالد من جماعة «الرُسُل Apostles» الداعين إلى التحرر في كل مجال، واشتهروا بترجماتهم لأي موضوع أجنبي مهما كان، طالما أنه يزخم بالتمرد وفيه انطلاق وتحرر، وكتبوا قصصاً وأشعاراً شاذة من أمثال قصيدة أكلة اللوتس المشهورة. وكانت لهم سلوكيات فيها الشذوذ، وكان لتنيسون الذي استحسن الرباعيات وأشْهَرَ ترجمة فيتزجيرالد - كان له ثلاثة إخوة جميعهم يعانون من انحرافات وعلل عقلية ونفسية. وكثيراً ما كانت تأتي تنيسون وفيتزجيرالد أفكار جنونية. وكتب تنسيون نفسه «أفكار للانتحار».

والخلاصة أننا لانملك إلا أن نحذر ونحن نقرأ هذه الترجمة لفيتزجيرالد، فالرجل مشبوه، وترجمته ليست أصيلة ولا أمينة، وذوقه لم يشهد له أي من غير أصحابه والداعين لمذهبه، وأفكاره فيها الكثير من التثريب، وتوليْنا الرد عليها ونحن نرد على التهم الموجهة للخيام.

وهذه الترجمة هي التي أثّرت على كل الترجمات العربية التي استقت منها وصدرت عنها. وهي التي شوّهت صورة الخيام عند كل المترجمين اللاحقين، سواء في اختياراتهم لما يترجم من الرباعيات أو في تعبيراتهم وأسلوبهم في الترجمة. والفكرة العامة عن الخيام أنه بوهيمي وملحد ولاأدري ودهري كان السبب فيها هذه الترجمة. (وبالمناسبة فإن صحيح نطق اسمه فيتس چيرالد، ولكنا آثرنا كتابته بنفس الطريقة المشهور بها عندنا، والمثل يقول الخطأ الشائع أبدى من الصحيح غير المعروف).

وحتى الذين ترجموا عن الفارسية قد راعوا في ترجماتهم أن تأتي متوافقة مع ترجمة فيتزجيرالد إنْ لم تكن تتفوق عليها أحياناً في تعمد تشويه صورة الخيام. وهذه الظاهرة أدركها المازني عندما قارن بين ترجمة الصرّاف العراقي عن الفارسية وترجمة فيتزجيرالد، فقال إن صورة الخيام عند الصراف تقصر عن صورة خيام فيتزجيرالد، والخيام عند الأخير شاعر له نظرة، وله روحه وإلهامه، بينما هو عند الصراف أو عند أحمد رامي الذي ترجمه أيضا عن الفارسية - لايرتفع إلى مستواه.

وإن المرء ليأسى إذ يجد كل هذا العناء في الترجمة يُبذل من أجل رباعيات منحولة ومشبوهة، ولاشيء من ذلك ولو نصفه أو ربعه يبذل لترجمة الفردوسي أو السعدى أو حافظ أو العطار من ملوك الشعر الفارسي باتفاق الأذواق والآراء. فلماذا؟ لعل السبب هو مناسبة الرباعيات المنحولة للذوق الأوروبي وأسلوب الحياة الأوروبي – وهذا هو سر هذه الحفاوة البالغة التى يوليها الناشرون وجمهور القراء للرباعيات المنسوبة لفيتزجيرالد وليس للخيام.

*****

وبعد... فأرجو أن أكون قد وفّقت فى تقديم الخيام الأصلى، وشرحت فلسفته، ومايتوافق من الرباعيات معها ومع شهرته كإمام وفيلسوف وعالم – وأرجو أن أكون قد أفلحت فى تبرئة الخيام من كل هذا الخَبَث الذى اسمه الرباعيات، التى اشتهر بها دون شعره الرصين الملتزم، وفكره التوحيدى المؤمن....

والسلام

عبد المنعم الحفنى

انتهى الكتاب بحمد الله

★★★★★★
★★★★★
★★★★
★★★
★★
★

الفهرس

*****

كتب للدكتور الحفنى

سلسلة شخصيات قلقة فى الإسلام

١- رابعة العدوية الخاشعة العابدة، إمامة العاشقين والمحزونين.

٢- عمر الخيام الإمام والحكيم، حجة الحق، الفيلسوف والعالم، شاعر الرباعيات

بعض من مؤلفات الدكتور الحفنى فى الفلسفة

١- جان بول سارتر حياته وأدبه وفلسفته.

٢- ألبير كامى حياته وأدبه وفلسفته.

٣- فى النظرية الماركسية المثالية والمادية.

٤- تيارات ومذاهب فنية وأدبية جديدة.

٥- معنى الوجودية.

٦- المعجم الفلسفى: إنجليزى فرنسى ألمانى لاتينى عربى.

٧- موسوعة الفلسفة.

٨- الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية.

٩- الموسوعة الصوفية.

١٠- معجم مصطلحات الصوفية.

١١- التعريفات للجرجانى.

١٢- قوت القلوب للمكّى.

١٣- البراهين العقلية على وجود الله والرد على المنكرين والملحدين والطبيعيين.

١٤- النبى موسى عليه السلام والتوحيد (عن فرويد)

بعض من مؤلفات الدكتور الحفنى فى علم النفس

١- موسوعة علم النفس والتحليل النفسى.

٢- موسوعة علوم النفس.

٣- الموسوعة النفسية الجنسية.

٤- التحليل النفسى للأحلام.

٥- تعبير الرؤيا لأرطميدورس الإفسى وحنين بن إسحق.

٦- تعبير المنام لعمر الخيام.

رقم الإيداع ٣٨٣٧ لسنة ١٩٩٢

هذا الكتاب

هو دراسة مستوعبة لكل الترجمات العربية لرباعيات الخيام. كما أن الدكتور الحفنى ينشر فيه لأول مرة أربع رسائل فى فلسفة الخيام. وكانت الاتهامات للخيام كثيرة، ولم يسبق أن محّص أحد هذه الاتهامات. وكان الحكم دائماً على الخيام من خلال الرباعيات المشهورة عنه. غير أن الدكتور الحفنى يجعل معيار الحكم عليه فلسفته وليس شعره، إذ أن الخيام فى الأصل عالم وفيلسوف قبل أن يكون شاعراً.

ودراسة فلسفة الخيام من أهم مايقدمه الدكتور الحفنى فى هذا الكتاب، وهو يجعل منه الفيلسوف الوجودى الأول فى الإسلام، وينفى عنه بالبراهين الاتهامات بأنه زنديق ودهرى وإباحى وباطنى، ويثبت له الإيمان الكامل، وينقّى رباعياته مما علق بها من شوائب منحولة، ويناقش آراء الآخرين فيه، وينبه إلى ترجمة فيتزجيرالد الرباعيات، وهى التى أشهرت الخيام كشاعر، وكانت أيضاً السبب فى كل هذه الشهرة المارقة للخيام، وعلى أساسها كانت إلى حد ما الترجمات غير البريئة التى قدمها شعراء كبار مثل الصرّاف والنجفى والسباعى ورامى والنشار والمازنى والبستانى والزهاوى وأبى شادى وعبد الحق فاضل وحجاب ورخا ومفرج.

دار الرشـــاد

دار الرشاد
طبـع . نشـر . توزيـع